

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav českých dějin

Diplomová práce

Kateřina Smyčková

**Mariánská úcta v pobělohorských Čechách na příkladu díla**

**J. I. Dlouhoveského**

*Marian devotion in Bohemia after the Battle of White Mountain: example  
of the work of J. I. Dlouhoveský*

Praha 2012

Vedoucí práce: PhDr. Jan Zdichynec, PhD.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů. Tato práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 17. dubna 2012

Kateřina Smyčková

## **Anotace**

Kateřina Smyčková

Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav českých dějin

Mariánská úcta v pobělohorských Čechách na příkladu díla J. I. Dlouhoveského

Vedoucí práce: PhDr. Jan Zdichynec, Ph.D.

Počet stran: 112

Počet stran příloh: 15

Klíčová slova: Mariánský kult, J. I. Dlouhoveský, literární produkce 17. století, poutnická literatura, rekatolizace

Práce se věnuje mariánské úctě v Čechách ve 2. polovině 17. století. První, obecná část je tvořena charakteristikou mariánského kultu na základě sekundární literatury, následuje kapitola o českých tiscích s mariánskou tematikou v letech 1650–1750. Základem práce je pak rozbor literárního díla J. I. Dlouhoveského (1638–1701), zaměřující se na některé podoby mariánského kultu: náboženské poutě, kult svatých (zvláště zemských patronů), mariánskou úctu habsburského rodu a lidovou zbožnost. Poslední kapitola se zabývá literární sebe prezentací Dlouhoveského (příklad mariánského ctitele). Příloha se skládá ze soupisu všech děl Dlouhoveského a z grafů shrnujících údaje o mariánských tiscích 1650–1750.

Kateřina Smyčková

Charles University, Faculty Of Arts, Institute Of Czech History

Marian devotion in Bohemia after the Battle of White Mountain: example of the work of J. I. Dlouhoveský

Supervisor: PhDr. Jan Zdichynec, Ph.D.

Number of pages: 112

Number of pages (appendix): 15

Keywords: Marian cult, J. I. Dlouhoveský, literary production in the 17th century, pilgrim literature, recatholisation

This thesis engages in the Marian cult in Bohemia in the second half of the 17th century. The first, general part is the characteristic of the Marian devotion based on the secondary literature, followed by a chapter on Czech prints with the Marian theme (1650–1750). The base of the thesis is the analysis of the work of J. I. Dlouhoveský (1638–1701). The analysis focuses on some forms of the Marian cult: pilgrimage, cult

of saints (especially of Bohemian patrons), Marian devotion in the Habsburg dynasty and a folk piety. The last chapter deals with the literary self-presentation of Dlouhoveský (example of the Marian devotee). The appendix consists of the inventory of all works of Dlouhoveský, and of the graphs that summarize information about the Marian prints (1650–1750).

# Obsah

I. Úvod .....	7
II. Mariánská úcta v českých zemích ve 2. polovině 17. století .....	12
III. Odraz mariánského kultu v literární produkci .....	15
III. 1. Vymezení .....	15
III. 2. Česky psaná mariánská literatura na přelomu 17. a 18. století.....	16
III. 3. Žánry .....	21
III. 3. a. Literatura spjatá s poutními místy.....	21
III. 3. b. Kancionálová píseň a drobné písňové tisky.....	25
IV. Dílo J. I. Dlouhoveského .....	29
IV. 1. Charakteristika.....	29
IV. 2. Prameny .....	34
IV. 3. Poetika .....	38
V. Mariánské spisy J. I. Dlouhoveského .....	43
V. 1. Charakteristika .....	43
V. 2. Literatura poutnická .....	46
V. 2. a. Panna Maria Staroboleslavská .....	47
V. 2. b. Pieta Svatojakubská .....	50
V. 2. c. Panna Maria Klatovská .....	51
V. 2. d. Panna Maria Tejnická .....	53
V. 3. Barokní vlastenectví, kult zemských patronů a mariánský kult .....	53
V. 4. Úcta ke svatým a její spojení s mariánským kultem.....	61
V. 5. Habsburská pietas Mariana .....	66
V. 6. Od zázraků k pověrám – praktiky zbožnosti v modlitebních knihách...	68
V. 7. Čtenáři.....	73
VI. Dlouhoveský jako prototyp mariánského ctitele .....	77
VI. 1. Literární sebe prezentace jako odraz dobového ideálu.....	77
VI. 2. Jan Ignác Dlouhoveský ve světle historických faktů.....	78
VI. 3. Dětství – zasvěcení Panně Marii .....	80
VI. 4. Zázračné uzdravení.....	84
VI. 5. Svědek zázraků .....	86
VI. 6. Příklad ctnostného kněžského života.....	89

VI. 7. Duchovní hodnostář – kanovník staroboleslavský .....	91
VI. 8. Duchovní hodnostář – generální vikář a světící biskup.....	93
VI. 9. Štědrý mecenáš a horlivý zakladatel .....	96
VI. 10. Ideál mariánského ctitele .....	98
VII. Závěr.....	101
Literatura a prameny .....	104

## I. Úvod

Když Jan Ignác Dlouhoveský zařadil do svého *Zdoro-Slavička* kapitolu „Čechové hned od začátku svého Nejsvětější Panenku Marii vždycky velice milovali“,<sup>1</sup> nezamýšlel tím patrně popsat historický vývoj mariánské úcty v Čechách, ale spíše si vytvářel základ pro své snahy o šíření mariánského kultu. Tyto snahy měly mnoho různých podob, mj. právě literární činnost. Následující práce se zaměřuje především na rozsáhlé literární dílo Dlouhoveského. Proto také nezůstává pouze na poli historickém a přejímá mnohá východiska a postupy literární historie.<sup>2</sup> Dominance pramenů literární povahy a literárněvědných metod na úkor metod a pramenů historických má za účel vymezit okruh této práce, aby se tak její téma nestalo příliš širokým. Zároveň toto vymezení nabízí doplňující příspěvek k historickým pracím věnovaných barokní zbožnosti.

Dílo Dlouhoveského, na něž byl zúžen předmět této práce, se z mnoha ohledů zdá vhodným příkladem mariánské literatury. Počtem svých spisů se Dlouhoveský řadí mezi nejpłodnější spisovatele 2. poloviny 17. století v Čechách, není-li dokonce nejpłodnějším z nich. Zároveň si lze o jeho tvorbě učinit poměrně dobrý přehled, neboť většinu svých děl podepisoval. Uvádění autorství nebylo v této době zcela samozřejmé, a to především v případě spisů duchovních osob. V tomto kontextu se může zdát až podivné, jak často se se jménem Dlouhoveského v jeho knihách setkáváme, jak často píše sám o sobě... Další výhodou je samotná osobnost autora – jako duchovní správce, horlivý organizátor poutí i vysoký církevní hodnostář měl patrně jasnou představu o potřebách pastorační praxe širších společenských vrstev, a je tedy možné očekávat, že se tyto potřeby snažil naplnit i ve svém literárním díle, že jeho knihy reprezentují i jiné hodnoty než jen umělecké. Vzhledem k relevanci výsledků této práce je mimořádně důležité široké publikum, na něž se dílo Dlouhoveského zaměřuje. Výrazná převaha českých textů,<sup>3</sup> především drobných modlitebních a písňových tisků (poutnických příruček) ukazuje na rozsáhlou obec nenáročných lidových čtenářů, tedy na nejpočetnější vrstvu obyvatelstva Českého království.

Se jménem Dlouhoveského se bylo možné setkat především v pracích literárních historiků, a i tam většinou jen jako s okrajovou zmínkou. Nejobsáhlejším popisem jeho

---

<sup>1</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, Praha, Arcibiskupská tiskárna, 1671, s. 88nn.

<sup>2</sup> Především v definici žánrů a při práci s poetikou textů (kapitoly III. 3. a IV. 3.). Také kapitola VI. se nezabývá primárně životem Dlouhoveského, ale spíše jeho literární sebereprezentací.

<sup>3</sup> České texty tvoří cca. 2/3 díla Dlouhoveského.

života a díla je dizertační práce J. Marešové,<sup>4</sup> cenná především podrobným životopisem Dlouhoveského a také soupisem jeho díla. V biografické části však pouze shrnuje starší sekundární literaturu, v rejstříku děl bylo taktéž nutné opravit některé nepřesnosti (jeho nevýhodou je i to, že Marešová až na výjimky neuvádí, kde se jednotlivé tisky nalézají či zda nepřevzala informace o nich pouze ze sekundární literatury). Katalog děl Dlouhoveského, zařazený do této práce, vychází i z revidovaného hesla v *Lexikonu české literatury* od M. Škarpové,<sup>5</sup> dále pak ze soupisů cizojazyčných tisků V. Pumprly a A. Baďurové.<sup>6</sup> Z dalších prací věnovaných Dlouhoveskému je třeba zmínit Škarkovu studii o jeho hymnografické tvorbě,<sup>7</sup> stručné životopisné shrnutí s ukázkami z tvorby v Kalistově antologii české barokní literatury,<sup>8</sup> případně i ukázky v jiných antologiích.<sup>9</sup> Několik málo novějších studií se zaměřuje i na úzkou oblast literární tvorby Dlouhoveského: na úctu k Janu Nepomuckému<sup>10</sup> nebo na emblematickou knihu *Koruna Česká*.<sup>11</sup>

Jediným příspěvkem k poznání podob mariánského kultu u Dlouhoveského jsou tematické sondy ve studiích M. E. Ducreux.<sup>12</sup> Jsou z hlediska této práce cenné mimo jiné i z toho důvodu, že jsou zaměřeny především na mariánskou úctu ve Staré Boleslavi, jež byla také centrem zbožnosti Dlouhoveského. Především však tvoří teoretický základ této práce svou snahou definovat barokní „pietas Bohemica“, a to podle vzoru A. Coreth, jejíž *Pietas Austriaca*<sup>13</sup> je dosud nepřekonaným zdrojem

---

<sup>4</sup> Josefa S. Charitas MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice se zvláštním zřetelem k poesii Jana Ignáce Dlouhoveského z Dlouhé Vsi* (dizertační práce), Praha, FF UK, 1946.

<sup>5</sup> Marie ŠKARPOVÁ, *Jan Ignác Dlouhoveský*, rkp.

<sup>6</sup> Anežka BAĐUROVÁ, *Bibliografie cizojazyčných bohemikálních tisků z let 1501–1800 I*, 2003 (CD); Václav PUMPRLA, *Soupis starých tisků ve fondech SVK v Olomouci I*, sv. 3, Olomouc 1975.

<sup>7</sup> Antonín ŠKARKA, *Kapitoly z české hymnologie*, in: TÝŽ, *Půl tisíciletí českého písemnictví*, Praha 1986, s. 276–285.

<sup>8</sup> Zdeněk KALISTA, *České baroko*, Praha 1941, s. 65n., 332n.

<sup>9</sup> Vilém BITNAR (ed.), *Zrození barokového básníka*, Praha 1940, s. 547–592; Zdeňka TICHÁ (ed.), *Růže, kterouž smrt zavřela*, Praha 1970, s. 583–595; Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Medicus honoratus, Lékař počestný a pocestný*, in: Alena A. FIDLEROVÁ – Jan ANDRLE a kol. (edd), *Františku nebeský, vyslanče přesmořský. Podoby úcty k sv. Františku Xaverskému v českých textech 17. a 18. století*, Příbram 2010, s. 75–105.

<sup>10</sup> Martin SVATOŠ, *Balbínova legenda a svatojánský kult v 17. století*, in: Listy filologické 106, 1993, s. 71; TÝŽ, *Romantický plášť zázraku barokního světce*, in: *Ars baculum vitae*, edd. Vít VLNAS – Tomáš SEKYRKA, Praha 1996, s. 327–332.

<sup>11</sup> Jan LINKA, *Jan Hynek Dlouhoveský: „Svatý Vít mučedlník“ (edice modlitby z r. 1673)*, in: Souvislosti IX, 1998/1, s. 32–37.

<sup>12</sup> Marie Elizabeth DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, in: Český časopis historický 95, 1997, s. 585–620; TÝŽ, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, in: Folia historica bohemia 22, 2006, s. 143–177.

<sup>13</sup> Anna CORETH, *Pietas Austriaca*, Wien 1959.



poučení o mariánské zbožnosti v habsburské monarchii.<sup>14</sup> Rovněž kniha J. Royta<sup>15</sup> svým rozsahem daleko překračuje původní uměnodějinné zaměření, pro tuto práci byla přínosná především svými poznatky o poutních místech a poutnictví obecně, stejně jako sborník *Wallfahrten in der europäischen Kultur*<sup>16</sup> Pro srovnání se nabízejí práce M. Holubové, věnované poutnímu místu Svatá Hora u Příbrami. Přínosné jsou pro tuto práci mj. díky tomu, že vycházejí i z pramenů literární povahy – kramářských tisků, knihy zázraků atp.<sup>17</sup> Další studie, věnované raně novověké zbožnosti obecně nebo dílčím tématům spjatým s jednotlivými kapitolami, jsou uvedeny v závěrečném přehledu literatury.

Archivní prameny k životu a dílu Dlouhoveského jsou rozptýleně dochovány v několika fondech. V SOA Praha se některé nacházejí ve fondu Kolegiátní kapituly sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi;<sup>18</sup> poněvadž však tam byl Dlouhoveský sídlením kanovníkem jen tři roky, jedná se pouze o několik málo zpráv. Bohatší jsou doklady z Archivu Pražského arcibiskupství,<sup>19</sup> většinou ale souvisejí s jeho úřadováním ve funkci světícího biskupa a pro specifické zaměření této práce nemají často většího významu. Naopak Wunschwitzova genealogická sbírka<sup>20</sup> přinesla mnoho podnětných informací, mimo jiné se v ní dochovalo i pět drobných tisků.<sup>21</sup> Z fondů Národního archivu byly dále využity dokumenty náboženských bratrstev.<sup>22</sup> Vlastní zápisky Dlouhoveského o jeho příchodu do svatovítské kapituly se shrnutím životopisných

---

<sup>14</sup> K mariánské účtě v německých zemích lze zmínit i novější práce: Ulrike STRASSER: *State of Virginity. Gender, Religion and Politics in Early Modern Catholic State*, Michigan 2006; Bridget HEAL: *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety 1500–1648*, Cambridge 2007. V českém prostředí jsou však dosud obtížně dostupné.

<sup>15</sup> Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách. 17. a 18. století*, Praha 2011.

<sup>16</sup> *Wallfahrten in der europäischen Kultur. Tagungsband Příbram, 26. – 29. Mai 2004. Europäische Wallfahrtsstudien 1*, edd. Daniel DOLEŽAL – Hartmut KÜHNE, Frankfurt am Main 2006. Zvl. oddíly *Wallfahrten und Wunder* (s. 333–412), *Wallfahrtsstätten: Orden und religiöse Kommunitäten* (s. 413–522), *Das Abbild der Wallfahrt in der Kunst und Literatur* (s. 575–672).

<sup>17</sup> Např. Markéta HOLUBOVÁ, *Textové a obrazové zaznamenání svatohorských zázraků ve světle barokní doby*, in: Podbrdsko VIII, 2001, s. 68–75; TÁŽ, *Zázračná uzdravení ve světle svatohorských knih zázraků*, in: Český lid 89, 2002, s. 217–238; TÁŽ, *The Jesuit place of pilgrimage – Svata Hora near Pribram in the light of books of miracles*, in: *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, s. 367–380. Též Iva BYDŽOVSKÁ, *Mariánská poutní místa v kramářských tiscích*, in: *Sdružení knihoven České republiky*, Brno 2010, s. 44–50.

<sup>18</sup> Státní oblastní archiv Praha východ, Kolegiátní kapitula sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi, karton č. 26, inv. č. 434 III – B1c.

<sup>19</sup> Národní archiv Praha, Archiv Pražského arcibiskupství, sign. H 12/9, karton č. 5217, inv. č. 4395; sign. F 28/3, karton č. 3934, inv. č. 4982.

<sup>20</sup> Národní archiv Praha, Wunschwitzova genealogická sbírka, karton č. 8, inv. č. 213; karton č. 14, inv. č. 449; tisk – inv. č. 213.

<sup>21</sup> Vlastní díla Dlouhoveského *Annus Marianus*, *Divus Thomas de Aquino*, *Hesperus septicornis* a *Tria verba* a oslavný Termanův spis *Favonius et auster vernalis* (viz níže).

<sup>22</sup> Národní archiv Praha, Náboženská bratrstva, sign. XIII/11, karton č. 101, inv. č. 491, Růžencové bratrstvo v Kraselově; sign. XVIII/35, karton č. 103, inv. č. 515, Škapulířové bratrstvo ve Volyni.

údajů jsou dochovány v Archivu Pražského hradu ve fondu Archiv Metropolitní kapituly.<sup>23</sup>

Předmětem této práce jsou však především tištěné texty literární povahy. Literární tvorbě na přelomu 17. a 18. století obecně je věnována samostatná kapitola, ve středu zájmu ale zůstávají vlastní díla Dlouhoveského. Dochovala se buď v tištěné podobě (především ve sbírkách starých tisků v Národní knihovně nebo Knihovně Národního muzea), nebo lze na jejich existenci alespoň usuzovat ze zmínek v jiných dochovaných dílech. Většina z nich reprezentuje nejrozšířenější žánr barokní literatury, modlitební knížku.

Vývoji a funkci modlitební knihy se věnoval především J. Kvapil v souvislosti s dílem M. z Kochemu.<sup>24</sup> Tato práce se snaží částečně navázat na jeho pojetí modlitební knížky a částečně je i doplnit rozbořením děl, která se od typického vymezení modlitební knížky nějakým způsobem odlišují. Jejím hlavním cílem však zůstává přispět k poznání úlohy mariánského kultu v barokní zbožnosti, a to prostřednictvím jeho odrazu v dobové literární produkci.

Obecné poučení o mariánské úctě v 2. polovině 17. století je v této práci především shrnutím sekundární literatury a slouží jako teoretické východisko pro další, úžeji zaměřené kapitoly. Podobně širší funkci má i následující oddíl o mariánské literatuře v Čechách (s přesahem do 1. poloviny 18. století). Jeho východiskem je soupis tisků s mariánskou tematikou, pořízený pro potřeby této práce na základě *Knihopisu českých a slovenských tisků*. O mariánské literatuře v Čechách existují jen dílčí studie; proto může tento přehled sloužit jako základ pro analýzu jednotlivých textů. V této práci umožňuje zařadit dílo Dlouhoveského do kontextu soudobé literární produkce.

Po obecném vymezení mariánské úcty a zúžení tématu na její odraz v literatuře následuje třetí krok, těžiště celé práce: rozbor konkrétních textů. Zaměřuje se na různé formy mariánské úcty v knihách J. I. Dlouhoveského. Ani v takto zúženém vymezení není možné postihnout všechny rozmanitosti mariánského kultu, k rozboru proto posloužila jen vybraná témata: poutní místa, vlastenectví a úcta k zemským patronům, jiné kultury, vztah k habsburské „pietas Mariana“, některé aspekty mariánské zbožnosti hraničící s církevním schválením a zvýraznění ženského čtenáře. K mariánské literatuře

---

<sup>23</sup> Archiv Pražského hradu, Archiv Metropolitní kapituly, cod. XXXIV.

<sup>24</sup> Jan KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady aneb Od Hortulu animae k Štěpné zahradě Martina z Kochemu. Utváření modlitební knihy barokního typu*, Acta universitatis Purkynianae 69, Ústí n. L., 2001. K definici žánru modlitební knihy srov. kap. III. 3. a.

Dlouhoveského patří také obraz jejího autora jako příkladného mariánského ctitele; vytváření tohoto obrazu se sice zakládá na mnohých skutečných událostech, ale neméně zajímavé a v mnohém barvitější je jeho literární ztvárnění. Poslední kapitola se tedy věnuje literární (sebe)prezentaci Dlouhoveského jako prototypického mariánského ctitele. Dalším účelem této práce bylo sestavit přehled všech literárních děl Dlouhoveského; tento seznam, založený na výše jmenovaných soupisech i na vlastní excerpci jednotlivých děl, tvoří hlavní část příloh. K němu jsou přiřazeny ještě některé grafy, dokreslující obecnou kapitolu o mariánské literatuře v Čechách.

Citace, které jsou součástí této práce, jsou v případě německých a latinských spisů uváděny ve vlastním překladu; pouze kratší ukázky zůstaly v původním znění a bez úpravy pravopisu. Základem transkripce českých textů jsou Vintrovy *Zásady transkripce českých textů z barokní doby*:

- přepis raně novověkých textů podle současných pravidel (au > ou, w > v, g > j, j > í)
- převedení zvláštních znaků na dnešní podobu (f > s, ł > l, 6 > b atd.)
- odstranění spřežek (ff > š, cz > č atd.)
- převedení pravopisu cizích slov podle dnešního úzu (např. ff > f)
- úprava interpunkce podle dnešních pravidel (např. nahrazení virgule čárkou) se snahou o co největší zachování zvláštností originálu.<sup>25</sup>

Pouze v některých ohledech se přepisy textů v této práci snaží zachovat větší věrnost originálu, a uchylují se proto od Vintrových pravidel zvláště v těchto bodech:

- převedení zkratk na obvyklou dnešní podobu místo rozepisování (S. > Sv.)
- ponechání rozkolísané kvantity samohlásek
- zachování všech velkých písmen na začátku slov (mimo případy, kdy je majuskulemi psáno celé slovo)
- zachování hranic slov (např. u příslovečných spřežek).

---

<sup>25</sup> Blíže viz Josef VINTR, *Zásady transkripce českých textů z barokní doby*, in: Listy filologické 121, 1998, s. 341–346.

## II. Mariánská úcta v českých zemích ve 2. polovině 17. století

Úcta k Panně Marii a její rozmanité podoby byly v církvi rozšířeny od samého počátku a dávno před Tridentem, v souvislosti s ním však získaly nový význam; mariánský kult se mimo jiné stal jedním z rozlišujících znaků katolické církve (srov. dekret Pavla IV. o mariologii církve z r. 1558). K největšímu rozvoji mariánské úcty v českých zemích a v podunajské monarchii vůbec došlo ve 2. polovině 17. a v 18. století. Jednalo se mnohdy o oživení starší tradice, často středověké tradice (ať už skutečné nebo proklamované), - příkladem mohou být poutě ke staroboleslavskému palladiu, na Svatou Horu u Příbrami, do moravských Tuřan apod.<sup>26</sup> Zároveň však vznikala poutní místa nová a sílící mariánská úcta nabývala rozmanitých podob.

Mariánský kult a literatura s ním spojená měly tedy rozličné podoby a účely. Prvním z nich bylo jednoduše uctít Pannu Marii; k tomu často přistupovaly i účely další. Výrazné jsou zde rekatolizační tendence.<sup>27</sup> Například v četné literatuře věnované poutním místům (což už samo o sobě je zřetelným katolickým znakem) se mnohdy mezi počátečními kapitolami setkáváme s textem objasňujícím úlohu obrazů a soch v kostele a teologicky správné chápání úcty k nim, leckdy doplněné působivými exempli.<sup>28</sup> Panna Maria byla často prezentována jako pomocnice proti nevěřícím a kacířům. Možná nejdůležitější je ale její funkce přímělkyně za dobrou smrt a pomocnice v poslední hodině; vzhledem k tomu, jakou důležitost přikládalo baroko dobré smrti, je tato skutečnost pochopitelná. Takto byla představována především v tisících náboženských bratrstev, ale i např. v kázáních.<sup>29</sup> Kromě toho byla vzývána v jiných nejrůznějších potřebách, často na ochranu proti moru, ale i např. v prosbách za dešť apod.<sup>30</sup> Osoba Matky Boží byla patrně nejvíc přitažlivá pro ženy. Stala se totiž ochránkyní rodiny a prototypem matky ztrácející své dítě, tedy ženy postavené do situace v raném novověku vůbec ne neobvyklé. Byla proto vnímána i jako určitý vzor, především právě pro ženy.

---

<sup>26</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 228.

<sup>27</sup> Srov. např. Josef HANZAL, *Mariánský kult v barokních Čechách*, in: *Rekatolizace v českých zemích*, ed. Jindřich FRANCEK, Jičín 1995, s. 17–27; Martin WEIS, *Role mariánského kultu při rekatolizaci českých zemí*, in: *Teologické texty* 15, 2004, č. 5, s. 203–204.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009, s. 118.

<sup>30</sup> *Velké dějiny země Koruny české, sv. VIII.*, edd. Ivana ČORNEJOVÁ a kol., Praha – Litomyšl, 2008, s. 309.

S tím je spojena i jiná funkce této literatury, a to funkce vzdělávací a výchovná. Drobné tisky byly někdy využívány jako nástroj pastorační. Jejich snahou bylo primárně naučit prosté lidi zbožnosti, vštípit jim základy křesťanské-katolické víry a základní modlitební návyky; v souvislosti s tím kráčela potřeba regulovat některé formy lidové zbožnosti, někdy neslučitelné s církevní věroukou. I drobné tisky proto podléhaly církevnímu schválení a některé „pověrečné modlitby“, jako např. Sen Panny Marie, byly přímo zakazovány.<sup>31</sup>

Kromě oficiální podoby měla mariánská úcta totiž i svou odnož neoficiální, projevující se mj. v lidové tvorbě, především v lidové písni či v typickém žánru rozmluv. Rozmluvy jsou písemně zachyceny převážně od konce 18. století (ačkoli žánrově zřetelně navazují na oblíbený středověký žánr sporu), často v nich vystupuje právě Panna Maria, buď rozmlouvající se svým Synem či sv. Josefem nebo sv. Alžbětou, ale většinou napomínající zatvrzelého hříšníka.<sup>32</sup> Pro tuto tvorbu je typické, že z katolické teologie vybírá jen některé prvky, a to ty nejlépe použitelné v rámci praktické zbožnosti; může to být např. úcta k některým světcům jakožto patronům v účelech velmi konkrétních.<sup>33</sup> Především tyto neoficiální, nekanonické významy<sup>34</sup> byly snad důvodem toho, že se mariánská úcta udržela mezi širokými vrstvami, přestože už nedocházelo k její podpoře vládnoucí dynastií, ovlivněné osvěcenstvím. Lidová tvorba se však nejčastěji uchovávala pouze v ústní tradici či nanejvýš v rukopisech, do tisku proniká nejvíce jako pololidové žánry kramářských tisků.<sup>35</sup> K nim by se dalo zařadit i velké množství letáků, jež si nechávali tisknout misionáři.<sup>36</sup>

Právě duchovní osoby, zvláště pak řeholníci, se významnou měrou podílely na šíření mariánského kultu. Řeholníci spravovali některá poutní místa,<sup>37</sup> organizovali

---

<sup>31</sup> T. MALÝ, *Smrt a spása*, s. 285; srov. též Eva VEČERKOVÁ, *Pověrečné kramářské tisky ve sbírce Etnografického ústavu muzea v Brně*, in: *Tiskárny a tisky 19. století*, ed. Štěpánka BĚHALOVÁ, Jindřichův Hradec 1998, s. 84–92.

<sup>32</sup> Věra FROLCOVÁ, *Rozmluvy Panny Marie v českých legendických písních*, in: *Obrazy ženy v kramářské produkci*, edd. Markéta HOLUBOVÁ a kol., Praha 2008, s. 189–203, zde s. 189nn.

<sup>33</sup> Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí n. L. 2006, s. 149.

<sup>34</sup> Jan MALURA, *Mariánské písně z kancionálu Jana Josefa Božana*, in: *Alternativa* 4, 1998, s. 336–337, zde s. 336.

<sup>35</sup> Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 113nn.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>37</sup> Např. premonstráti působili původně ve Křtinách a na Svatém Kopečku, jezuité na Svaté Hoře u Příbramí, v Tuřanech, v Krupce, ve slezské Wartě aj., pauláni ve Vranově u Brna nebo Nové Pace, augustiniáni v Brně (Madona svatotomská) aj. (srov. Zdeněk KALISTA, *Česká barokní pout. K religiozitě českého lidu v době barokní*, Žďár n. S. 2001, s. 65; passim, s. 117n.; passim, s. 126). Srov. též Veronika ČAPSKÁ, *Via Matris – eine Parallele zu Via Crucis? Der Servitenorden als Träger der Marienfrömmigkeit. Zum Einfluss der Umwandlung der Ordensidentität auf die Wallfahrtspraxis*, in:

poutě, ale také vytvářeli početnou a různorodou literaturu s mariánskou tematikou, a to především jezuité a kapucíni, díky nimž můžeme mluvit přímo o expanzi mariánské produkce v 17. století.<sup>38</sup> Jednalo se o spisy teologické, knihy věnované jednotlivým poutním místům apod.; obdobou velkých mariánských atlasů byly přehledy mariánských zobrazení uctívaných v daném řádu. Např. Sartoriův překlad Gumpfenbergova díla (*Marianischer Atlas* 1717) vyzdvihuje mariánské obrazy a sochy z cisterciáckého prostředí, pro české františkány je to část knihy J. Labe *Hájek Svatý Milosti Boží* (1690), podobné práce existují např. pro servity a augustiniány eremity.<sup>39</sup> Významnou podporou úsilí duchovních byla činnost náboženských bratrstev, z nichž 43 % mělo právě mariánské zasvěcení.<sup>40</sup>

Nelze opomenout ani mariánský kult jakožto podstatnou součást tzv. pietas Austriaca;<sup>41</sup> především Immaculata<sup>42</sup> byla habsburským rodem uctívána jako ochránkyně před vším zlým a pomocnice proti Turkům, nevěsticím a kacířům, zvláště ve spojení s bojem proti reformaci. Oficiální mariánská úcta spojená s rakouskými Habsburky začíná ochabovat za vlády Josefa I. a Marie Terezie. Tento proces vyvrcholil v některých reformách Josefa II., jakými byl např. dekret omezující procesí (1784) nebo zrušení třetích řádů a bratrstev v r. 1783.<sup>43</sup> Podstatnou úlohu patrně sehrála osvícenská snaha bojovat s pověrečnými praktikami lidové zbožnosti; mariánský kult a úcta ke světcům vůbec byly z tohoto ohledu nejproblematictější součástí náboženského života.

---

*Wallfahrten in der europäischen Kultur*, s. 439–452; Jan ROYT, *Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách*, in: *Bohemia Jesuitica 1556–2006. Tomus 2*, ed. Petronilla CEMUS, Praha 2010, s. 1279–1309.

<sup>38</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 214.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 51–54.

<sup>40</sup> Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000, s. 32. O úloze bratrstev při šíření mariánského kultu srov. též Z. KALISTA, *Česká barokní pout'*, s. 40.

<sup>41</sup> A. CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 43nn; Karl VOCELKA, *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou*, in: *Folia historica bohemica* 18, 1997, s. 225–240.

<sup>42</sup> Dogma o Neposkvrněném Početí bylo formulováno už na basilejském koncilu, ale jelikož nebyl tento koncil jakožto schizmatiký všeobecně uznáván, bylo schváleno až v 19. století (A. CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 44). Přesto byl kult Immaculaty v rakouských zemích značně rozšířen, v mnohých diecézích se svítil jako závazný svátek (Ibidem, s. 50n).

<sup>43</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 299–301.

### III. Odraz mariánského kultu v literární produkci

#### III. 1. Vymezení

Dílo J. I. Dlouhoveského slouží v této práci jako prototypický příklad, jehož základní znaky lze s jistým zobecněním vztáhnout na celek mariánské produkce v pobělohorských Čechách. Proto je potřeba tento kontext vymezit a obecně popsat. Předmětem této kapitoly jsou tedy tištěná literární díla v českých zemích v letech 1650–1750, jež se jakýmkoli způsobem týkají mariánské úcty. Z veškeré bohemikální produkce byla vybrána pouze díla vydaná v českém jazyce, a to literatura původní i přeložená. Mimo oblast zkoumání zůstala německá a latinská bohemika a rovněž tak rozsáhlá a dosud plně nezmapovaná tvorba rukopisná; celková charakteristika těchto děl je tím téměř zcela ochuzena o svou podstatnou složku, o tvorbu lidovou. I tak ale zůstává pramenná základna značně široká a její zhodnocení se může omezit pouze na přehledovou charakteristiku; jednotlivá díla a jejich obsah jsou pro tyto účely jen hrubě zobecňovány.

Téma mariánské literatury není v současných vědeckých studiích téměř vůbec zpracováno; okrajově se objevuje u J. Royta,<sup>44</sup> především jako literatura spjatá s poutními místy, drobným tiskům se věnuje kniha H. Bočkové<sup>45</sup> a dále je třeba zmínit některé studie ve sborníku *Obrazy ženy v kramářské produkci*,<sup>46</sup> ačkoli se jejich autoři zaměřují spíše na 18. století, mohou jejich závěry sloužit přinejmenším pro srovnání s obdobím předcházejícím, a to vzhledem k předpokládané stabilitě kramářské produkce.

Základem této kapitoly je však excerpt *Knihopisu*:<sup>47</sup> soupis mariánských tisků, sestavený na jejím základě, je v příloze shrnut do několika grafů. Práce s digitální verzí *Knihopisu* přináší přes mnohé výhody i problém s vyhledáváním podle názvů – vzhledem k tomu, že neexistují jednotná transkripční pravidla pro raně novověké texty, pracuje *Knihopis* s transliterovanými názvy, a při vyhledávání je tudíž nutné vyzkoušet všechny možné varianty pravopisu daného slova. Práce s takto získanými údaji je dále komplikována jejich nepřesnou datací (velkou část z nich tvoří anonymní drobné tisky, někdy i bez uvedení tiskárny). Proto jsou grafy č. 2 a 5 založeny na dvacetiletých obdobích, tisky s velmi nepřesnou datací (v krajních případech i 1500–1800) do nich nebyly zahrnuty vůbec.

---

<sup>44</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*.

<sup>45</sup> Hana BOČKOVÁ, *Knihy nábožné a prosté*, Brno 2009.

<sup>46</sup> *Obrazy ženy v kramářské produkci*, edd. Markéta HOLUBOVÁ a kol., Praha 2008.

<sup>47</sup> [http://db.knihopis.org/], přístup 2011-4-17.

Problematické je rovněž vymezení jednotlivých žánrů, neboť dnešní definice se opírají o současnou literární produkci a pro písemnictví raného novověku nejsou proto přiměřené. Jelikož tvoří většinu mariánské produkce tvorba pololidová, nevystačí tu ani obvyklý repertoár označení jako kronika, hymnus nebo legenda; jediné, co lze takto spolehlivě označit, je píseň. Výjimečně se zde nalézají drama či slavnostní kázání. Dále jsou to kategorie související s mariánskou tematikou velmi úzce, modlitby a pobožnosti (obecně zahrnuté po označení modlitební knížky) – kategorie patrně nejspornější jak pro svou rozmanitost, tak i pro časté spojení modlitebních textů s jinými žánry. Jako zvláštní druh jsou uvedeny tisky náboženských bratrstev, svým charakterem se sice podobající obvyklým modlitebním knížkám, přece jen ale značně specifické.

Pro charakteristiku mariánských písní obsažených v kancionálech bylo využito Škarkova katalogu *Hymnorum thesaurus bohemicus*<sup>48</sup> a dále údajů získaných vlastní excerpcí několika vybraných zpěvníků, převážně nejrozsáhlejších a nejrozšířenějších. Jelikož se jednalo o vzorek velmi malý, není přehled těchto písní zahrnut do přílohy.

Poněvadž je tato kapitola spíše přehledová a pracuje s rozsáhlým souborem tisků, nebylo možné prostudovat všechna jednotlivá díla; na jejich obsah se dá částečně usuzovat podle názvu (např. *Píseň o zázračné Panence Marii Tuřanské*, rozsáhlejší spisy mají často obšírný titul, v němž je jejich obsah naznačen), ale část materiálu byla charakterizována jen velmi hrubě, případně pomocí několika sond, a celkové výsledky by bylo možno zpřesnit jen rozsáhlou excerpcí, která přesahuje možnosti této diplomové práce.

### **III. 2. Česky psaná mariánská literatura na přelomu 17. a 18. století**

Bylo by jistě vhodné porovnat tento vzorek mariánské literatury s celkovou literární produkcí v daném období, případně sledovat návaznost na dobu předchozí a zhodnotit dobu následující; pro nedostatek podobných studií je však možno zaměřit se pouze na dílčí úseky literárněhistorického výzkumu. V tomto ohledu jsou dobrým zdrojem některé studie ze sborníku *Obrazy ženy v kramářské produkci*; často se sice věnují spíše pozdějšímu období, ale právě u kramářských tisků je možno předpokládat poměrnou stabilitu co do jejich vzhledu, obsahu i určení. Velká část z nich není ani přesně datovatelná (jejich vznik bývá často určen s přesností pouze na půl století).<sup>49</sup> V pramenné základně této práce jsou navíc právě kramářské tisky položkou

<sup>48</sup> [http://www.clavmon.cz/htb/], přístup 2011-4-17.

<sup>49</sup> Srov. Markéta HOLUBOVÁ – Ludmila KOPALOVÁ, *Katalog kramářských tisků*, Praha 2008.



nejvýznamnější, a proto mohou být výsledky, vyplývající z porovnání zmíněných studií, přínosné i pro charakteristiku celkové literární produkce.

Pro 90. léta 18. století je to studie Š. Běhalové o kramářských tiscích z jindřichohradecké Landfrasovy tiskárny. Z jejich celkového množství se téměř 40 % týká Panny Marie, přibližně 15 % Krista, 8 % sv. Jana Nepomuckého a sv. Anny, méně jsou zastoupeni další svatí.<sup>50</sup> L. Kafka ve svém příspěvku vychází ze sbírky drobných tisků v Etnologickém ústavu AV ČR, v níž eviduje 43 % děl s mariánskou tematikou, a to konkrétně díla oslavující Pannu Marii samotnou nebo spolu s Bohem (přesněji „po Bohu“) či Kristem, dále i s různými svatými; v této sbírce je mariánský námět tématem nejčastějším.<sup>51</sup>

Obě studie se tedy shodují v tom, že z celkové dochované kramářské produkce tvoří přibližně 40 % mariánská literatura; vzhledem k tomu, že se toto číslo vztahuje k souhrnu děl náboženských i světských, je překvapivě vysoké.<sup>52</sup> Ještě podivnější se zdá, jak málo je ve srovnání s Pannou Marií zastoupen Kristus. Tuto skutečnost lze vysvětlovat několika způsoby: svou roli zde může hrát vlastní vymezení tématu (jaká díla budeme považovat za věnovaná Kristu, jak široce toto téma chápat, problematizuje to samozřejmě i vymezení Kristus – Boží Trojice atd.; ve zmíněných studiích nejsou tyto kategorie, jejichž podstata je především teologická, výslovně definovány) nebo i specifika konkrétní tiskárny (např. zaměření na určitý typ literatury).

Dále je ale třeba uvážit typické funkce kramářské produkce; tisky s náboženskou tematikou se v převážné většině týkaly některého poutního místa; ze známých poutních míst v Čechách se převážná většina vztahovala k nějakému milostnému obrazu či soše Panny Marie. Připočtou-li se k tomu ještě místa zasvěcená jiným svatým, zbývá na poutní literaturu s výhradně christologickým zaměřením jen velmi malá část. Toto je však patrně specifikum pouze kramářské produkce; pro jiné žánry (např. kancionálovou píseň) platí pravděpodobně jiná čísla, avšak přesné údaje nejsou dosud k dispozici. Je nicméně třeba pamatovat na to, že z hlediska teologického byla Panna Maria chápána jako lidská pomocnice a prostřednice u Boha, a že tedy skrze její oslavu byl primárně

---

<sup>50</sup> Štěpánka BĚHALOVÁ, *Odras ženy v kramářských tiscích z jindřichohradecké Landfrasovy tiskárny*, in: *Obrazy ženy v kramářské produkci*, s. 17–36, zde s. 31.

<sup>51</sup> Luboš KAFKA, „*Líbezně nás volá, Matička Cellenská*,“ *zobrazení Panny Marie v kramářských tiscích*, in: *Obrazy ženy v kramářské produkci*, 149–168, zde s. 152.

<sup>52</sup> Z. Nešpor uvádí statistiku J. Jirečka, podle níž mělo 75 % tištěné produkce náboženské téma (Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 94n.).

vždy oslaven Bůh; jinou skutečností je, zda bylo toto pojetí vlastní i širokým vrstvám lidových čtenářů.

Tím se objevuje další téma s mariánskou literaturou spojené, a to její recepce. Vzorek získaný excerpcí *Knihopisu* ukazuje na několik problematických aspektů, jež se týkají neliterárních stránek díla, tj. jeho vzniku, určení a přijetí čtenářskou obcí. Je to již zmíněná datace; mnohdy chybí i základní informace o místu a datu vydání. S tím je spojena ještě častější anonymita autora, což je pochopitelné především u tisků kramářských (hojně přetiskování starých oblíbených písní a modliteb). A dále se jedná o to, komu byla tato literatura určena; pro tento rozsáhlý soubor nejrozličnějších literárních druhů nelze jistě nalézt jeden konkrétní typ předpokládaného čtenáře,<sup>53</sup> ale spíše by bylo podnětné podívat se, jak byla Panna Maria nejčastěji představována.<sup>54</sup>

Některé její podoby, resp. účely, za nimiž byla vzývána, souvisejí s obecnými charakteristikami mariánského kultu (srov. kap. II.). Tak byla Matka Boží např. uctívána jako pomocnice proti Turkům (v tomto vzorku tři výskyty, kdy je tato funkce výslovně uvedena v titulu díla) či obecně pohanům a dále pomocnice ve všelijakých potřebách (za dobrou úrodu) a těžkostech (v době sucha, hladu, války). Je zaznamenáno i několik tisků, v nichž je pomocnicí křesťanů v hodině smrti (pět výskytů). Nejčastěji se pak objevuje jako přímluvkyně proti moru (sedm výskytů, především Svatojakubská pieta). Zdá se tedy, že Panna Maria byla často vzývána v nejdůležitějších potřebách duchovního i světského života, především v ohrožení smrti. Ve většině modlitebních knih byly navíc přídavky s modlitbami pro umírající.<sup>55</sup>

V nich byla Matka Boží všeobecnou přímluvkyní všech stavů bez rozdílu pohlaví. Mariánský kult však v sobě obsahoval i výrazný ženský prvek, pojetí Panny Marie jako matky ztrácející své dítě. Proto je pochopitelné, že nejčastěji uctívaným typem<sup>56</sup> byla Panna Maria Bolestná (deset výskytů). Stejně často se pak setkáváme s Pannou Marií Růžencovou, což je možná zapříčiněno spíše hojným výskytem růžencových bratrstev, a tedy i literatury s nimi spjaté. Podobně Panna Maria Škapulířová, případně Karmelská se nalézají v souvislosti s tisky náboženských bratrstev. Ve spojení s jejich zasvěcením, ale i zcela mimo ně, jsou přítomna i díla

---

<sup>53</sup> K tomu srov. Markéta HOLUBOVÁ, *Tištěná poutní produkce a její čtenář konzument*, in: *K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven „Čtenář a jeho knihovna“*. Opera romanica 4, ed. Jitka RADIMSKÁ, České Budějovice 2003, s. 359–568.; viz též zde kap. V. 7.

<sup>54</sup> Srov. graf č. 3 v příloze.

<sup>55</sup> J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 80–83.

<sup>56</sup> V tiscích obecnějšího zaměření, tj. nevázících se ke konkrétnímu milostnému obrazu či soše; jinak je situace poněkud odlišná.

zaměřená na jednotlivé mariánské svátky: častěji Nanebevzetí a Jméno Panny Marie, řídce Zvěstování, Narození, Neposkvrněné Početí, Nejsvětější srdce Panny Marie (ve spojení s Nejsvětějším srdcem Ježíšovým) a Panna Maria Radostná a jako Královna andělů. Je i několik málo děl, v nichž je Panna Maria uvedena bez jakéhokoli přízviska, ale ta jsou spíše výjimkou. Naopak většina především drobných tisků ji oslavuje pod jménem konkrétního milostného obrazu či sochy.

Od úcty mariánské se samozřejmě nedá oddělit úcta ke Kristu, pro jejich těsnou provázanost nemá smyslu zabývat se zde zvlášť tímto vztahem. Je ale rovněž zajímavé, nakolik literatura vypovídá o spojení mariánského kultu s kulty svatých. Světicí, jež se v tomto vzorku objevuje nečastěji, je sv. Anna. Byla uctívána jako matka Panny Marie a především bába Ježíše Krista; znovu se zde tedy objevuje ženský prvek, motiv mateřství a rodiny vůbec. Kult sv. Anny kulminoval v 15. a 16. století,<sup>57</sup> ale je zřejmé, že její obliba pokračovala i ve stoletích následujících. Stejně často je zde zastoupen sv. Jan Nepomucký, poprvé r. 1730 je píseň o něm připojena k jiné mariánské písni, objevují se i odkazy na melodie některých svatojanských písní. Četnost těchto výskytů můžeme považovat za dosti zásadní, neboť pokrývá pouze posledních dvacet let sledovaného období, a přesto překonává výskyty ostatních svatých. K propojení mariánského a svatojanského kultu došlo nejvýrazněji u staroboleslavského palladia, k jehož legendám připojili barokní hagiografové dovětek o předsmrtné pouti Jana Nepomuckého, jež směřovala právě do Staré Boleslavi (srov. kap. V. 3.).

K palladiu jsou legendami připoutáni i jiní čeští patroni, k nimž se odvolávají další díla s mariánskou tematikou. Většinou jsou v nadpisech souhrnně označeni jako zemští přímluvci, zvlášť je jmenován pouze sv. Václav. Panna Maria je ojediněle spojována i se sv. Josefem, čtrnácti pomocníky či andělem strážným. Podle konkrétního účelu, za nímž byla často vzývána, se k ní přidružují i světice s příslušným patrociniem: v písních proti moru se objevuje sv. Rozálie, na ochranu proti Turkům je to sv. Barbora.

Celkový vzorek získaný excerpcí *Knihopisu* čítá přes tři sta drobných i rozsáhlejších tisků s mariánskou tematikou. Přesvědčivě největší podíl v něm mají písně, především drobné tisky jednotlivých poutních písní (71 %). Jejich zastoupení je ještě rozmnoženo mariánskými písněmi v kancionálech, jež ale nebyly do tohoto přehledu zahrnuty. Druhou nejvýznamnější složkou jsou příznačně modlitební knížky (18 %). Jako specifický druh modlitební knihy byla vyčleněna tištěná produkce

---

<sup>57</sup> L. KAFKA, „*Líbezně nás volá, Matička Cellenská*,“ s. 155.

náboženských bratrstev.<sup>58</sup> Zbytek zahrnuje především tištěná kázání, z nichž první se objevuje až r. 1714, ostatní pak ve 30. letech 18. století.<sup>59</sup> Zatímco výskyt ostatních literárních druhů je rovnoměrně rozložen v celém sledovaném období, v tomto případě je možno alespoň částečně doložit vzrůstající oblibu homiletiky, především v souvislosti s konceptuální teorií.<sup>60</sup> Několika málo položkami jsou v tomto seznamu zastoupeny divadelní hry, hagiografická literatura či příručky ars moriendi,<sup>61</sup> jež by se daly vyčlenit jen jako zvláštní typ modlitební knihy.<sup>62</sup>

Při pokusu roztřídit různorodou sbírku literatury s mariánskou tematikou lze stěží najít kritérium, jež by vyhovovalo všem požadavkům. Moderní pojetí žánrů, zakládající se na formě, se pro toto období téměř nedá uplatnit, neboť většina děl má vlastní, dosti specifickou formu, případně v sobě shrnuje několik různých postupů. Samo o sobě je téma této kapitoly vymezeno obsahově; proto se zdá nejvhodnější kombinovat za účelem typologizace mariánské literatury formální a obsahovou stránku děl. Někdy proto nastává situace, že se dílo řadí zároveň do dvou skupin podle formy (píseň) i obsahu (poutnická literatura). Předchozí vyčíslení (postavené především na formálních kritériích) je tudíž jen hrubě orientační.

---

<sup>58</sup> „Typickým“ tiskem náboženského bratrstva je menší knížka obsahující regule – soupis práv i povinností všech členů, dále i výhody, které členství v sodalitě přináší (zvláště odpustky). K nim jsou připojeny příslušné modlitby, někdy i písně. Příkladem může být Tomáš NIGRIN, *Ovotce z Růží Nejsvětějšího Arci-Bratrstva Svatého Růžence*, Praha, U. B. Goláš, 1672 (2. vydání v Praze 1710).

<sup>59</sup> Tiskem byly vydávány jak rozsáhlé soubory kázání (postily), tak i kázání jednotlivá. Ve druhém případě se jednalo o promluvy pronesené při významné příležitosti, v nichž se kazatel snažil uplatnit veškeré své literární a řečnické nadání. Blíže srov. *Svět je podvodný verbíř aneb Výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, ed. Miloš SLÁDEK, Praha, 2005.

<sup>60</sup> Vzhledem k metodě této práce je ale jejich evidence obtížná, neboť pokusy o duchaplný koncept se často odrazily i v titulu kázání, z něhož se mnohdy nedozvíme, že má nějaký vztah k mariánskému kultu. Proto je možné, že podíl tištěných kázání je ve skutečnosti mnohem vyšší. Navíc tato práce neeviduje mariánská kázání zahrnutá do postil, jejichž zpracování by výrazně posílilo zastoupení homiletiky v celku mariánské produkce. K barokní homiletice srov. výše zmíněnou antologii M. Sládka, dále pak: Josef VAŠICA, *České literární baroko*, Praha 1938; Milan KOPECKÝ, *K české barokní homiletice*, in: *O barokní kultuře*, ed. Milan KOPECKÝ, Brno 1968, s. 61–74; TÝŽ, *Starší slezští kazatelé*, Ostrava 1970; Libor PAVERA, *Kazatel Daniel Nitsch*, Brno 2005.

<sup>61</sup> Tzv. knihy o dobrém umírání (artes moriendi) kladly důraz jednak na celý zbožný život (modlitbu, přijímání svátostí), jednak na vlastní hodinu smrti a úkony s ní spojené. Kromě modlitebních a rozjímavých textů obsahovaly i návody ke správné přípravě na smrt. Srov. Pavel KRÁL, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a v první půli 17. století*, in: *Církev a smrt*, edd. Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC, Praha 2007, s. 7–22.

<sup>62</sup> Pro srovnání je možno uvést zastoupení žánrů v české literatuře 17. a 18. století, jež uvádí Z. R. Nešpor (Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 94n.) podle Jirečka: Populární teologie cca. 25 %, postily a homiletika 22 %, církevní historie a hagiografie 20 %, dogmatika 11 %, duch. písně 9 %, poutní literatura 6, 5 %, zbožnost náboženských bratrstev 3 %, dále Bible a její části, pastorální teologie aj. Jedná se však o statistiku poměrně neúplnou, navíc nelze vždy přesně určit, jak jsou dané žánry vymezeny.

Výrazné zastoupení mariánské tematiky v celku všech tištěných děl svědčí o její důležitosti pro náboženský svět barokního člověka; k tomu se pojí i skutečnost, že se jedná především o drobné tisky pololidového původu, a tedy určené širokým vrstvám obyvatelstva. Dá se tudíž předpokládat velký vliv této literatury na veřejnou i osobní zbožnost lidových vrstev. Tento druh tisků s sebou nese i další problematický moment: je možné, že mnoho drobných (kramářských) tisků se do dnešní doby nedochovalo. Navíc u nich docházelo k častým přetiskům, oblíbené písně byly vydávány stále znovu (byť mnohé z nich nesou titul *Nová píseň o...*). Rovněž tyto důvody relativizují zdánlivě přesná procenta.<sup>63</sup>

Z celku mariánské produkce byly k následujícímu podrobnějšímu rozboru vybrány dva rozsáhlejší okruhy, a to s ohledem na dílo Dlouhoveského. Mezi tématy jeho tvorby zaujímají přední místo zázračné mariánské obrazy a sochy a poutě s nimi spojené, tedy pravděpodobně nejčastější téma barokní mariánské literatury vůbec. Z hlediska žánrového jsou dominujícím literárním druhem drobné písňové tisky, tvořící téměř ¾ zkoumaného vzorku; také v tvorbě Dlouhoveského mají významné místo.

### **III. 3. Žánry**

#### **III. 3. a. Literatura spjatá s poutními místy**

Z celkové mariánské produkce, excerpované pro účely této práce, tvoří literatura spjatá s konkrétními poutními místy či poutnictvím obecně téměř 40 %. Většinu představují drobné tisky, především písně, jimž je věnován následující oddíl. Ostatní žánry poutnické produkce by se daly rozdělit do dvou základních skupin: díla věnovaná poutním místům obecně (především mariánské atlasy) a knihy o konkrétních zázračných obrazech či sochách. Mezi oběma typy je samozřejmě mnoho styčných bodů; atlasy se skládaly především z popisů jednotlivých vyobrazení, a naopak v knížkách věnovaných jednomu mariánskému obrazu se můžeme setkat i s kapitolou obsahující stručný přehled jiných poutních míst.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Větší vypovídající hodnotu by samozřejmě měla statistika založená na počtu výtisků a nikoli na počtu titulů; uplatnění tohoto kritéria je však znemožněno torzovitostí dochovaného materiálu (od každého titulu se dochovalo jen několik málo výtisků).

<sup>64</sup> Právě poutnická literatura v sobě nejčastěji spojovala mnoho různorodých textů a připojovala i obrazy či hudební prvky (Jan MALURA, *Hora Olivetská Matěje Tannera a kultura poutních míst v baroku*, in: Matěj TANNER, *Hora Olivetská*, edd. Jan MALURA – Pavel KOSEK, Brno – Ostrava 2001, s. 5–34, zde s. 5; ibidem, s. 22).

Nejznámějším mariánským atlasem je *Atlas Marianus* W. Gumppenberga.<sup>65</sup> Poměrně záhy byl přeložen do němčiny a italštiny, později třeba i do polštiny či maďarštiny,<sup>66</sup> o český překlad se pokusil A. Frozín (část vyšla pod názvem *Obroviště Mariánského Atlanta*).<sup>67</sup> Podle tohoto vzoru vznikala další obdobná díla, obsahující zpravidla pojednání o účtě k zázračným vyobrazením a především přehled těchto obrazů a soch; konkrétní heslo se skládalo z topografického určení, reálné a legendární historie místa, modlitby a někdy i z ilustrace.<sup>68</sup> Ne každý atlas měl světový rozsah Gumppenbergova přehledu; v převážné většině to byla díla zaměřená na zázračné mariánské obrazy v určité lokalitě (konkrétní země či kraj) nebo spjaté s některým řeholním řádem.

Pro české země může být příkladem *Peregrinus Mariana* G. Castula<sup>69</sup> či *Zeitiger Granat-Apfel* F. Huebera,<sup>70</sup> obsahující nejen přehled českých poutních míst, ale i zprávy o českých poutích na zahraniční poutní místa. Z českojazyčných děl jsou to především přehledy připojené ke knížkám o konkrétních obrazech, např. kapitola v Balbínově díle *Diva Montis Sancti*<sup>71</sup> nebo právě ve *Zdoro-Slavičkovi* J. I. Dlouhoveského.<sup>72</sup> Dále lze jmenovat díla zaměřená, jak bylo již uvedeno, na řádové svatyně, např. *Amores Mariani*<sup>73</sup> pro Tovaryšstvo Ježíšovo, nebo tematický výběr jako v případě knihy J. E. Nierenberga *Trophaea Mariana*,<sup>74</sup> kdy je Panna Maria oslavována nejdříve jako patronka vojenských vítězství a triumfů, dále jako pomocnice proti „pohanům“ ve Španělsku a konečně se mluví o mariánských zjeveních při válečných střetnutích.<sup>75</sup>

Jiným typem poutnické literatury byly obvykle drobnější knížky věnované konkrétním milostným obrazům či sochám. Často vznikaly podle vzoru obecných, kdekoli použitelných poutních příruček, jakými bylo např. *Pěkné poutnické P*,<sup>76</sup> či

---

<sup>65</sup> Wilhelm GUMPPENBERG, *Atlas Marianus Sive De Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculosus*, Ingolstadt, G. Haenlius, 1657. Druhé a rozšířené vydání vyšlo v Mnichově r. 1672.

<sup>66</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 32.

<sup>67</sup> Antonín FROZÍN, *Obroviště Mariánského Atlanta*, Praha, J. Laboun, 1704.

<sup>68</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 28.

<sup>69</sup> Georgius CASTULUS, *Peregrinus Mariana Bohemiae Tempe Obiens*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1665.

<sup>70</sup> Fortunatus HUEBER, *Zeitiger Granat-Apfel*, München, L. Straub, 1671.

<sup>71</sup> Bohuslav BALBÍN, *Diva Montis Sancti*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1665.

<sup>72</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 81nn. Srov. též J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 39–48.

<sup>73</sup> Melchior GUTTWIRT, *Amores Mariani*, Linz, J. Raedlmayr, 1690.

<sup>74</sup> Juan Eusebio NIEREMBERG, *Trophaea Mariana*, Antverpen, I. Cnobbarus, 1658.

<sup>75</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 51.

<sup>76</sup> Jan Bernard KOZMUS, *Pěkné Poutnické P*, Olomouc, V. J. Ettel, 1655. Jeho rozbořem se zabýval především Z. Kalista, srov. Z. KALISTA, *Česká barokní pout'*, s. 83nn.

podle jiných známých spisů, např. Balbínovy knihy *Diva Turzanensis*.<sup>77</sup> Kromě obvyklých dedikací a předmluv tvořily jejich stabilní části historie posvátného místa, jeho popis a především vypsání zázraků, často opisované z knih zázraků vedených na poutních místech, podle nich uspořádané buď chronologicky či podle druhu zázračného uzdravení. Někdy byla připojena obhajoba úcty k zázračným obrazům, někdy také menší mariánský atlas.<sup>78</sup> Poutní knížka je tedy svébytným druhem literatury, těžko označitelným jako žánr – většinou v sobě totiž spojuje nejrozličnější texty,<sup>79</sup> jež mohly být poutníkům užitečné; kromě výše zmíněných jsou to především modlitby, písně a litanie, někdy je přímo průvodcem děkovnou bohoslužbou či celou poutí – obsahuje pokyny, jak se má poutník na pouť připravovat, jak se má modlit při prvním spatření poutního místa, jak před zázračným obrazem, při rozloučení s ním a doma po návratu z pouti... Byly dokonce vydávány i speciální průvodce ke zvláštním příležitostem, jako byla např. korunovace zázračného obrazu.<sup>80</sup> Modlitby před zázračným obrazem obecně nebo i s upřesněním konkrétního kultu se vyskytují i v obyčejných poutních knížkách.<sup>81</sup> Takovým způsobem je vystavěna právě i většina děl Dlouhoveského (viz níže).

V souvislosti s tímto druhem literatury se vyvinula i zvláštní odnož legendy, popisující především nalezení zázračného obrazu, přičemž k obvyklým topoi patří zázračný návrat obrazu na místo, kde byl nalezen; tento návrat (většinou trojnásobný) si pak vynutí stavbu kaple či kostela v místě nálezu.<sup>82</sup> V těchto legendách nalézáme i některé znaky či konkrétní podoby mariánského kultu; Royt zmiňuje Aurenhammerovo rozlišení na hlavní legendické motivy protiturecké, protimorové a protireformační.<sup>83</sup> V českém prostředí byl posledně uvedený motiv často spojován se zázračným zachráněním obrazu během husitských bouří, ale výjimkou nejsou ani zázračné zásahy proti švédským a saským protestantům za třicetileté války.<sup>84</sup>

---

<sup>77</sup> Bohuslav BALBÍN, *Diva Turzanensis*, Olomouc, V. J. Ettel, 1658. Srov. H. BOČKOVÁ, *Knihy nábožné a prosté*, s. 30.

<sup>78</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 54.

<sup>79</sup> H. Bočková mluví o makrostruktuře poutní knihy (H. BOČKOVÁ, *Knihy nábožné a prosté*, s. 220).

<sup>80</sup> L. KAFKA, „*Líbezně nás volá, Matička Cellenská*“, s. 159.

<sup>81</sup> J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 51.

<sup>82</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 87–91.

<sup>83</sup> Hans AURENHAMMER, *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederoesterreichs in der Barockzeit; der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung*, Wien 1956; cit. podle J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 73.

<sup>84</sup> Např. Dlouhoveský zařadil do svého *Zdoro-Slavička* legendu o staroboleslavském palladiu, v níž vylíčil potrestání rouhavých řečí saského velitele Vavřince Hoffkircha (s. 45nn). Zázrakem ale vysvětloval i to, že se Matka Boží Staroboleslavská nechala ve svém obrázku přibít na šibenici a nikomu se nic nestalo; ukázal na obdobné postavení Krista na kříži i na velikou milost Panny Marie, jež tehdy jen stěžela trestající ruku svého Syna (s. 46).

O oblibě jednotlivých poutních míst podávají poměrně jasné zprávy právě především výše popsané drobné tisky, opět hojně zastoupené v tvorbě Dlouhoveského. Téměř 30 % ze všech českojazyčných děl se vztahuje k Panně Marii Svatohorské, na druhém místě je pak staroboleslavské palladium (13 %). Svatá Hora se mezi mariánskými tisky vyskytuje průběžně po celé sledované období, ale na počátku 18. století lze zaznamenat výrazný vzestup její obliby.<sup>85</sup> Naopak produkce vztahující se ke Staré Boleslavi výrazně převažuje ve 2. polovině 17. století, kdy svou četností Svatou Horu převyšuje, ale v tiscích 18. století je zastoupena jen velmi řídce. Další významná poutní místa, jimž autoři mariánské literatury věnovali pozornost (jejich četnost se v celkovém korpusu děl pohybuje kolem 7 %), jsou Křtiny a Svatý Kopeček, dále pak Karlov<sup>86</sup> a Kutná Hora.<sup>87</sup>

Podobně málo jako Karlov jsou v tomto vzorku zastoupena i další poutní místa, jež se v 18. století teprve začala rozvíjet, např. Malé Svatoňovice. Obecně lze konstatovat, že největší oblibě se v 2. polovině 17. století a na počátku 18. století těšily obrazy a sochy středověkého původu, k nimž se ale rychlým tempem přidávala nově se rozvíjející poutní místa, jež si brzy získala výraznou oblibu. Jejich další vývoj však nespadá do oblasti vymezené touto prací. Kromě toho je výběr omezen svým zaměřením na českojazyčné tisky; nebylo výjimkou, že poutnické knížky byly současně vydávány v české, německé i latinské verzi; latinská varianta byla často obsáhlejší a směřovala ke vzdělanějšímu publiku, na široké lidové vrstvy se zaměřovaly knížky v národních jazycích. Lze předpokládat, že některá poutní místa nebudou v česky psané literatuře příliš zastoupena, neboť k nim tradičně směřovali německojazyční obyvatelé Čech; tak lze např. vysvětlit jen ojedinělý výskyt tisků vztahujících se k Bohosudovu.

Na druhou stranu nelze pominout ani české poutě do zahraničí a jejich ohlas v tvorbě určené širokým lidovým vrstvám. V tomto vzorku se nepodařilo zjistit díla, jež by se zaměřovala na šlechtické cesty např. do italského Loreta; jedná se pouze o drobné tisky reflektující poutě širokých lidových vrstev. Přesvědčivě nejčastěji, zvláště pak v

---

<sup>85</sup> Srov. především práce M. Holubové, např. Markéta HOLUBOVÁ, *Svatohorské poutě*, in: *Cesty a cestování v životě společnosti*, edd. Lenka BOBKOVÁ – Michaela NEUDERTOVÁ, Ústí n. L. 1997, s. 315–322, zde s. 316.

<sup>86</sup> Písně a modlitby k Panně Marii Karlovské se poprvé objevují až kolem poloviny 18. století, ačkoli byla uctívána již od počátku století; lidová úcta však v tomto případě dalece předcházela církevnímu schválení (J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 57.). V posledních letech sledovaného období se tedy prudce rozmáhá kult Karlovské madony, pravděpodobně protože byla patronkou těhotných žen; bylo by zajímavé sledovat literární produkci i v období následujícím, neboť je možné, že její obliba by předčila některá starší poutní místa.

<sup>87</sup> K oblibě poutních míst srov. např. Jan ROYT, *Poutě a poutní místa v Čechách*, in: *Cesty a cestování v životě společnosti*, s. 309–314, zde s. 310n.



18. století, se objevuje štýrský Mariazell, zahrnující přes 7 % celkové české poutnické produkce. Je to pochopitelné i vzhledem k tomu, že to bylo centrum mariánského kultu v rakouských zemích, nejdůležitější poutní místo Habsburků a tudíž i cíl poutí všech obyvatel zemí ovládaných habsburským rodem.<sup>88</sup> Poměrně hojně byla vydávána knížka, spojující v sobě štýrský Mariazell a poutní místa Maria Taferl a Sontagberg v Dolním Rakousku.<sup>89</sup> Několikrát jsou v tiscích zastoupena i poutní místa v Uhrách (Panna Maria Šaštínská, dnes Šaštín – Stráže na západním Slovensku) a slezská Warta. Logicky jsou to však zázračné obrazy v blízkosti českých hranic či alespoň v rámci habsburské monarchie.<sup>90</sup>

### III. 3. b. Kancionálová píseň a drobné písňové tisky

Písňová produkce v 2. polovině 17. století měla tu výhodu, že mohla navazovat na bohatou tradici středověké duchovní lyriky, jež nebyla zcela přerušena ani jinými tendencemi v 15. a 16. století. Doba rekatolizace se stala dobou jejího výrazného oživení, především v oblasti kancionálové tvorby. Jako reakce na potřebu věroučně nezávadného katolického kancionálu vznikl na počátku 17. století *Kancionál Rozenplutův*,<sup>91</sup> o dvacet let později na něj navázalo dílo Hlohovského<sup>92</sup> a několik menších písňových souborů sestavených tiskaři. Tato díla byla zpravidla vystavěna na starším repertoáru, neboť starobylost písní byla kritériem jejich katolické pravověrnosti; podíl nové autorské tvorby je zde minimální. Na konci čtyřicátých let vychází první Michnův kancionál,<sup>93</sup> ale nejobvyklejší typ katolického zpěvníku se objevuje až v 80. letech 17. století v podobě Šteyerova *Kancionálu českého*<sup>94</sup> a pokračuje dílem Holanovým, Božanovým a Koniášovým.<sup>95</sup> Jedná se o rozsáhlý editorský kancionál s charakterem textového svodu, tj. obsahující písně různých autorů, různého stáří, často i

---

<sup>88</sup> A. CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 55n. (viz také kapitola V. 3.).

<sup>89</sup> Např. *Radostná cesta v tomto plačtivém Oudolí*, F. K. Siedler, 1728.

<sup>90</sup> Pro srovnání je možno uvést četnost poutních míst v kramářských tiscích ze sbírky Etnologického ústavu AV ČR (L. KAFKA, „*Líbezně nás volá, Matička Cellenská*,“ s. 158) – Poutní Madony: Svatohorská (80 výskytů), Pasovská a Mariazellská (50), Staroboleslavská, Křtinská a Škapulřřová (10 – 15). Piety: Maria Taferl, Šaštínská a Bohosudovská (20).

<sup>91</sup> Jan ROZENPLUT, *Kancionál aneb Sebrání zpěvův pobožných*, Olomouc, J. Handl, 1601.

<sup>92</sup> Jiřík HLOHOVSKÝ, *Písně katolické*, Olomouc, M. Handl, 1622.

<sup>93</sup> Adam MICHNA Z OTRADOVIC, *Česká mariánská muzika*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1647.

<sup>94</sup> Matěj Václav ŠTEYER, *Kancionál český*, Praha, J. Černoch, 1683.

<sup>95</sup> Václav Karel HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, Praha, J. Laboun, 1694; Jan Josef BOŽAN, *Slaviček rájský*, Hradec Králové, V. J. Tybély, 1719; Antonín KONIÁŠ, *Citara Nového Zákona*, Hradec Králové, V. J. Tybély, 1727.

„nezávadné“ písně z nekatolického prostředí.<sup>96</sup> Vydáním Koniášovy *Citary* (1727) se uzavírá vrcholná etapa kancionálů, v průběhu 18. století vychází jen další edice Šteyerova *Kancionálu* a Koniášovy *Citary* a také několik menších děl. Jejich úlohu přejímá stále vzrůstající kramářská produkce.<sup>97</sup>

V katolických kancionálech, obsahujících písně pro celý liturgický rok, bývá mariánským písním vyhrazen zvláštní oddíl, obvykle zařazený mezi oddíly sledující chronologii církevního roku (od Adventu po Nanebevstoupení Páně) a oddíly tematické (o svatých, o Eucharistii, obecné mešní písně). K němu se připojují některé mariánské písně z adventu a jiných oddílů,<sup>98</sup> ale např. u Holana je do mariánského oddílu zařazena i píseň o sv. Rozálii, pravděpodobně proto, že byla spolu s Pannou Marií uctívána jako ochránkyně před morem. Záleželo pravděpodobně na uvážení editora, jaké množství mariánských písní považoval za dostatečné; v Holanově kancionálu tvoří oddíl mariánských písní necelá 2 % z celkového repertoáru (údaj se týká rozsahu kancionálu, tj. počtu stran), u Šteyera, Božana a Koniáše je to kolem 6 %.

Zčásti se jednalo o starší díla, ale značná část této produkce (ve srovnání s jinými oddíly, např. adventem) vznikla patrně zcela nově, ačkoli se jejich básnický výraz přizpůsobuje tradiční tvorbě. Témata jsou poměrně jednotvárná, i různá obrazná vyjádření se zakládají nejvíce na obratech převzatých ze starší tradice (symbolika květin), modlitebních knížek apod.; inovativní jsou tyto písně především díky své formě: setkáváme se jak s díly stroficky nenáročnými, tak i s litanickými postupy či velmi složitou výstavbou.<sup>99</sup> Využívány nebyly jen postupy a motivy litaní, ale v některých zpěvnících se nacházejí i písně na modlitbu Zdrávas Maria, v různé míře parafrázující původní text.<sup>100</sup> Pravděpodobně nejrozšířenější byla tzv. *Píseň sv. Kazimíra* s incipitem Každého dne chvály hodné.<sup>101</sup> Tato rozsáhlá trojdílná skladba byla

---

<sup>96</sup> Srov. Marie-Elizabeth DUCREUX, *Hymnologia Bohemica 1588–1764. Cancionnaires tchèques de la Contre-reforme* (dizertační práce), Université de Paris, 1981; Jan MALURA, *Slaviček rájský Jana Josefa Božana a česká duchovní píseň vrcholného baroka*, in: Jan Josef BOŽAN, *Slaviček rájský*, edd. Jan MALURA – Pavel KOSEK, Brno – Ostrava 1999, s. 5–43.

<sup>97</sup> Tomáš SLAVICKÝ, *Kramářský tisk jako hymnografický pramen – několik poznámek k repertoáru mariánských poutních písní 19. století*, in: *Obrazy ženy v kramářské produkci*, s. 169–188, zde s. 174.

<sup>98</sup> Např. Božan má u písní za různé potřeby i zvláštní oddíl *O Panně Marii, když jest vojna s Turkem*, podle něj jej přebírá i Koniáš.

<sup>99</sup> J. MALURA, *Mariánské písně z kancionálu Jana Josefa Božana*, s. 337. Mohou to být např. písně, v nichž mají některé části sloky proměnlivý počet veršů a zpívají se jako litanie, další verše pak dodržují pravidelné schéma a jsou podloženy písňovou melodií. Výjimkou není ani kombinace několika refrénů, nepravidelná strofická výstavba aj.

<sup>100</sup> Např. Šteyerův *Kancionál český* má zvláštní oddíl *Písně na Modlitbu Páně, Pozdravení Anjelské* etc.

<sup>101</sup> Jedná se o překlad latinského hymnu *Omni die dic Mariae, mea, laudes, anima*, jehož autorem byl pravděpodobně clunyský mnich Bernard z Morlaasu (kolem r. 1140), ale jenž byl v baroku připisován sv.

přetiskována i v dodatcích k modlitebním knížkám a na její nápěv bylo často u jiných písní odkazováno.

Písně oslavující Pannu Marii jsou obvykle tematizovány konkrétním svátkem či si vybírají některé z rozmanitých podob mariánského kultu. Mohou být např. určeny pro svátek Navštívení, Očišťování nebo Nanebevzetí Panny Marie; často se objevuje i motiv Neposkvrněného Početí nebo Panny Marie Karmelitské (Škapulířské). Jiné jsou prosbou za odvrácení moru, pomoc proti Turkům nebo za šťastnou smrt, většinou je však Panna Maria vzývána jako Matka a pomocnice ve všeobecných potřebách.<sup>102</sup>

Převážná většina této tvorby je anonymní a svým uměleckým výrazem nevyniká nad průměr soudobé tvorby; výjimečně však vznikají i velmi výrazná díla s mariánskou tematikou. Od konce 40. let 17. století je to písňová tvorba Michnova.<sup>103</sup> Přestože je dnes Michnova poezie oceňována snad nejvíce z celkové české tvorby 17. a 18. století, byla její soudobá recepce problematičtější, právě pro její originalitu; nejčastěji byly přetiskovány písně blízké se běžné hymnografické produkci, případně s úpravami nejneobvyklejších vyjádření.<sup>104</sup>

V celkovém korpusu textů, získaném excerpcí *Knihopisu*, jsou výrazně zastoupeny písně vztahující se ke konkrétním poutním místům, a to zvláště drobné (kramářské) tisky. Především od počátku 18. století mocně vzrostla anonymní produkce písní, jež byla zcela v rukou tiskařů,<sup>105</sup> byly to většinou jednoduché, a tudíž levné výtisky bez notace a s minimálním počtem ilustrací.<sup>106</sup> Tyto tisky byly prodávány na

---

Kazimírovi, synu polského krále Kazimíra (Antonín ŠKARKA, *Fridrich Bridel nový a neznámý*, in: *Acta universitatis Carolinae philologica, monographia XIX*, Praha 1969, s. 145).

<sup>102</sup> Namátkou lze uvést např. drobné tisky *Písničky k Blahoslavené Panně Marii proti ouhlavnímu Nepříteli Turku*, Olomouc, F. A. Hirnle, 1749; *Skřivánek O Zvěstování Blahoslavené Panny Marie*, Praha, D. Sedlčanský – dědicové, 1650; *Písničky Pobožné k Blahoslavené Panně Marii a Sv. Rozalii za odvrácení Rány Boží Morové*, Praha, D. Michálek, 1679.

<sup>103</sup> Adam MICHNA Z OTRADOVIC, *Česká mariánská muzika*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1647; TÝŽ, *Svatoroční muzika*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1661.

<sup>104</sup> Srov. např. Antonín ŠKARKA, *Básnické dílo Adama Michny z Otradovic*, in: Adam MICHNA Z OTRADOVIC, *Básnické dílo*, ed. Antonín ŠKARKA, Praha 1985, s. 7–38; Zdeňka TICHÁ, *Adam Václav Michna z Otradovic*, Praha 1976; Václav ČERNÝ, *A. Michna z Otradovic a Václav Jan Rosa v evropských souvislostech*, in: Václav ČERNÝ, *Až do předsíně nebes*, Praha 1996, s. 141–215; Marie-Elizabeth DUCREUX, *Novost hymnologického umění Adama Michny z Otradovic stručně naznačena*, in: *Hudební věda* 38, 2001, s. 48–57.

<sup>105</sup> Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 121.

<sup>106</sup> Nezřídka byla pro ilustraci obecných modliteb a písní použita rytina konkrétního milostného obrazu; naopak časté jsou i případy, kdy se kramářský tisk vztahoval svými texty k určitému poutnímu místu, ale na titulní straně bylo vyobrazení zcela jiné lokality. Tyto rozdíly však byly mnohdy setřeny nízkou kvalitou tisku; kromě toho většina lidí patrně znala jen málo typů milostných zobrazení, navíc mnohdy pouze z větší vzdálenosti či – v případě sošek – skrytá pod oblečením (L. KAFKA, „*Líbezně nás volá, Matička Cellenská*“, s. 167).

jarmarcích či přímo na poutních místech,<sup>107</sup> jejich obsah i výrazové prostředky jsou obvykle dosti podobné. Jednalo se mnohdy o přetisky starší tvorby, případně o písně obecného obsahu, v nichž se měnilo jen konkrétní označení Panny Marie. Jejich obdobou jsou některé poutní písně v kancionálech, obvykle s velmi obecným obsahem a nabízející vždy několik textových variant.<sup>108</sup> Je to pochopitelné vzhledem k tomu, že kancionály měly být použitelné pro široké vrstvy obyvatelstva, a proto nebyla lokální specifikace dost dobře možná. Kromě toho se v nich občas nacházejí i jiné, úžeji vymezené typy poutních písní, z nichž je dnes možné získat poznatky o průběhu poutí: např. písně při prvním spatření poutního místa, při loučení se se zázračným obrazem, naučení po návratu z pouti etc.

Ačkoli je pro 17. století typičtější kancionálová tvorba, od počátku 18. století stagnující a nahrazovaná stále rozsáhlejší produkcí kramářskou,<sup>109</sup> ve skutečnosti existovaly tyto dva druhy vedle sebe a vzájemně na sebe působily. Do velkých editorských kancionálů byly poměrně často přejímány písně z drobných tisků; tyto tvoří např. významný pramen Šteyerova *Kancionálu*.<sup>110</sup> Nápadné je rovněž sepjetí s kramářskou produkcí u Božanova díla, vytištěného u V. Tybélyho, tj. v tiskárně orientované právě na kramářské tisky.<sup>111</sup> V 18. století lze pozorovat jev opačný: rozsáhlé editorské kancionály se stávají zdrojem písní pro příležitostné tisky a případně i pro tvorbu lidovou; proto je v písních vznikajících z těchto kořenů zřetelná určitá konzervativnost ve vyjadřování, používány jsou spíše tradiční metafory apod.<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> L. KAFKA, „*Líbezně nás volá, Matička Cellenská*,“ s. 153.

<sup>108</sup> Např. „O Ty Boleslavská / Svato-Horská / Svato-Křtinská / Vranovská / Tůranská / Frýdecká Panno Maria“ (J. J. Božan, *Slaviček Rájský*, s. 577).

<sup>109</sup> Srov. Iva BYDŽOVSKÁ, *Mariánské poutní písně ze sbírek KNM*, in: *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska. Sborník z 18. odborné konference Olomouc, 14. – 15. října 2009*, ed. Rostislav KRUŠINSKÝ, Olomouc 2010, s. 107–118.

<sup>110</sup> Marie ŠKARPOVÁ, *Kancionál český M. V. Šteyera – návrh českého hymnografického kánonu* (dizertační práce), Brno, FF MU, 2006.

<sup>111</sup> T. SLAVICKÝ, *Kramářský tisk jako hymnografický pramen*, s. 174.

<sup>112</sup> Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 123n.

## IV. Dílo J. I. Dlouhoveského

### IV. 1. Charakteristika

Literární dílo J. I. Dlouhoveského patří k nejrozsáhlejším v českém prostředí 17. století. Jeho soupis v příloze této práce čítá 44 samostatných děl, a to 28 českých, 6 německých a 10 latinských. Pravděpodobně se navíc nejedná o soupis úplný. Jeho úskalí spočívá v tom, že zahrnuje nejen díla, u nichž není autorství Dlouhoveského prokázáno, ale v některých případech nelze ani přesně vymezit, kdy byly drobné spisky vydány jako samostatné knihy a kdy se jedná pouze o několik částí jediného typografického celku. Týká se to např. děl *Zrost aneb Prospěch*, *Synopsis* a *Poznamenání*,<sup>113</sup> z nichž každé má sice vlastní titulní list s místem a datem tisku, ale jejich archové signatury na sebe navazují a nesporná je rovněž obsahová návaznost. V dostupných exemplářích se tyto tisky vyskytují svázané společně.

Mimo tyto obtíže je nepřehlednost literárního díla J. I. Dlouhoveského zapříčiněna i jeho způsobem práce s texty: do svých knih vřazoval texty jiných autorů (např. v *Koruně České* použil modlitební texty J. B. Pontana; v dobovém pojetí autorství se však nejednalo o nic neobvyklého) a své vlastní znovu přetiskoval v dalších dílech (oddíl *Skřivánek boleslavský*, zařazený rovněž do *Koruny České*, je tvořen písněmi z *Ager Benedictionis*). Celek jeho literárního odkazu je tedy tvořen směsí vlastních i cizích textů, různě dohromady sestavovaných a přetiskovaných. Kromě toho se Dlouhoveský podílel i na vydání několika knih jiných autorů, ať už jako mecenáš a autor předmluvy, či jako editor nebo cenzor.<sup>114</sup>

Určitým specifikem jsou časté přísliby nových knih; Dlouhoveský na konci několika drobných spisků připomíná, že má v rukou ještě mnohem více materiálu, než využil v tomto malém díle, a že chystá práci větší. Např. dílo *Fons parvus* je označeno za „kleiner Bronn“, protože má přijít ještě „větší studně“,<sup>115</sup> *Napomenutí* na konci *Svatých Těl* omlouvá autora, že mu čas nestačil na sepsání něčeho většího, ale „Mám již sice připraveno, co vám větší ještě Laskominy učiní a Duchovní choutku vzbudí a zvostří.“<sup>116</sup> Větší knihu se stejnou tematikou slibuje i na konci *Mons Adjutorii*: „Mám

---

<sup>113</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zrost Aneb Prospěch Dvanáctiletého v Chrámě Jeruzalemském*, Praha, J. Arnolt, 1672.

<sup>114</sup> Srov. soupis jeho děl v příloze této práce.

<sup>115</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus qui crevit. Ein kleiner Bronn, der gewachsen ist*, Praha, J. Laboun, 1690, s. A3r. Passim, s. E5v.

<sup>116</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Svatých Těl, Ostatkův, Reliquií, Svátosti*, Praha, J. Arnolt, 1673, s. D8r n.

nadějí, že snad v paměti pěkných Kostela našeho se toho dočtu, což potomně ještě v jedné pěknější Knizce o těchto Svatých Čtrnácte Pomocnicích a všech Zázracích jejich položeno bude.“<sup>117</sup> Pro svou četnost se tyto přísliby stávají v kontextu celého díla pouhou řečnickou figurou; žádné z plánovaných děl se nedochovalo. Největším z těchto plánů byl sedmidílný cyklus *Ornythologia Mariana*, vystavěný na bohaté symbolice číselné i motivické. Dnes jsou známy pouze první dva díly (*Ager Benedictionis* a *Zdoro-Slaviček*) a titulní list třetího (*Hrdlička Staroboleslavská*), v nichž se vyskytuje mnoho odkazů na to, jak měl celý cyklus vypadat.<sup>118</sup> Ačkoli je pravděpodobné, že další díly nikdy nevznikly, je tu stále možnost, že některá ze slibovaných děl nakonec Dlouhoveský napsal, ale do dnešní doby se nezachoval žádný výtisk (některá jeho díla se dochovala v jediném exempláři).<sup>119</sup> Je tedy možné, že následující rozbor jeho tvorby vychází z torza jeho skutečného díla.

Tvorba Dlouhoveského je zaměřena především na rozvíjení úcty ke svatým.<sup>120</sup> Toto téma se v jeho dílech odráží různými způsoby: jedním z nich jsou soupisy ostatků svatých v katedrále sv. Víta, u sv. Jiří na Hradčanech či soupis relikvií ve Staré Boleslavi, zařazený do spisu *Ager*. Dále jsou to drobné modlitební knížky či pouze do jiných spisů zařazené pobožnosti k různým svatým, např. sv. Ignácovi, sv. Františkovi Xaverskému či tzv. čtrnácti pomocníkům, zvláště však k českým patronům – sv. Václav se objevuje většinou ve spojení se staroboleslavským palladiem, galerií zemských patronů je *Koruna Česká*, výrazně jsou zastoupeni i v modlitební knize *Věvec Nezvadlý*. Zvláštní místo mezi svatými zaujímá Jan Nepomucký, beatifikovaný a kanonizovaný až po smrti Dlouhoveského. Nicméně Dlouhoveský se jako člen svatovítské kapituly<sup>121</sup> zasazoval o jeho kanonizaci, v přípravných materiálech se dokonce dochovalo jeho svědectví o Nepomukově zázraku.<sup>122</sup> Kromě vlastního zpracování legendy se patrně zasloužil i o vydání Balbínova *Života sv. Jana Nepomuckého* v r. 1684.<sup>123</sup>

---

<sup>117</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii, Hora Pomoci*, Praha, J. Arnolt, 1671, s. C12v n.

<sup>118</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, Praha, Arcibiskupská tiskárna, 1670, s. 9; passim, s. 81n.; TÝŽ, *Zdoro-Slaviček*, s. 200.

<sup>119</sup> Je rovněž možné, že některé spisy Dlouhoveského zůstaly pouze v rukopisné podobě. O jejich existenci však není nic známo.

<sup>120</sup> Výjimku tvoří příležitostné tisky slavnostních kázání, v nichž tento motiv ustupuje do pozadí.

<sup>121</sup> Ke snahám svatovítské kapituly o kanonizaci Jana Nepomuckého srov. Vít VLNAS, *Jan Nepomucký. Česká legenda*, Praha 1993, s. 81.

<sup>122</sup> M. ŠKARPOVÁ, *Jan Ignác Dlouhoveský*, nestr.

<sup>123</sup> M. ŠKARPOVÁ, *Jan Ignác Dlouhoveský*, nestr. Srov. též *Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století*, edd. Zdeněk TOBOLKA – František HORÁK, Praha 1939–1967, č. K00945.

Mezi tématy jeho knih výrazně dominují mariánské motivy, a to téměř v polovině jeho spisů. Mezi latinskými jsou to pouze dvě knihy související s mariánskou sodalitou při staroměstské jezuitské koleji Klementinu, z německých překlad *Ager Benedictionis* a jeho kratší zpracování a potom kniha *Fons parvus qui credit*, pravděpodobně obdoba ztraceného českého spisku o Panně Marii Klatovské. Nejvíce děl s mariánskou tematikou pak zahrnuje česky psaná tvorba Dlouhoveského, vůči latinské a německé výrazně početnější. Patří do ní jednak modlitební knížky rozvíjející mariánskou úctu obecně (mariánské hodinky v knize *Věmec Nezvadlý*), jednak převážně tvorba směřující ke konkrétním milostným mariánským obrazům a sochám, na prvním místě ke Staré Boleslavi. Kromě boleslavského palladia je tu poutní knížka věnovaná Pietě Svatojakubské (v Praze na Starém Městě), spisy *Historie blahoslavené Panny Marie Klatovské* a *O P. Marii Tejnické* se nedochovaly.

Těžištěm tvorby J. I. Dlouhoveského byla poutnická literatura, čemuž odpovídá i podoba většiny jeho knih. Jsou sestaveny z různých textů tak, aby vyhovaly potřebám poutníka; obsahují modlitby a různé pobožnosti,<sup>124</sup> písně, historii poutního místa spolu s připomenutím nejdůležitějších zázraků, praktické pokyny pro poutníka apod. Také jiné spisy zachovávají obvykle tento model různorodých textů spojených do makrostruktury<sup>125</sup> celého díla; reprezentují tak typ modlitební knihy typický pro 17. století.<sup>126</sup>

Různorodost textů odpovídala i různorodosti účelů těchto knížek, resp. kromě klasického topoi o nezbytnosti autorova úkolu a naléhání čtenářů<sup>127</sup> implikují některé texty i jiné cíle. Hlavním z nich je formace osobní zbožnosti věřících, katecheze, zahrnující v sobě rozpětí od rekatolizace<sup>128</sup> k poskytování vzoru křesťanského života a dokonce i určitou regulaci (mariánské) úcty.

Knihy, které vycházely v 2. polovině 17. století a byly věnovány milostným obrazům či sochám, považovaly dosud za potřebné obhájit samotnou úctu k nim. Proto bývá do úvodních částí zařazena kapitola či alespoň několik vět s teologickým

---

<sup>124</sup> Blíže srov. J. MALURA, *Hora Olivetská*, s. 28.

<sup>125</sup> H. BOČKOVÁ, *Knihy nábožné a prosté*, s. 220; spojení textů bývá někdy značně volné, např. v *Ager Benedictionis* plní tuto funkci nadpisy jednotlivých písní, v díle *Věmec Nezvadlý* jsou texty pouze volně přiřazeny.

<sup>126</sup> Srov. J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 15–24.

<sup>127</sup> „Když se Pobožní Poutníčkové v Staré Boleslavi na Knížky ptali, a žádných sobě zjednatí nemohli, nebo více nežli od Čtyřdeceti Lét žádná o ni tištěná nebyla“ (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 24).

<sup>128</sup> O rekatolizační stránce mariánského kultu srov. např. A. CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 45; M. WEIS, *Role mariánského kultu při rekatolizaci českých zemí*.

zdůvodněním tohoto kultu, často s názornými příklady náležité katolické úcty a jejích důledků, a naopak kacířského chování s patřičným trestem.<sup>129</sup> Texty tohoto typu se nalézají i v knihách Dlouhoveského, např. v *Duchovním Recipe*,<sup>130</sup> ale výrazně především ve *Zdoro-Slavičkovi*, v němž je dokonce obšírně vysvětlováno, proč se Panna Maria nebránila, když její obraz přibil Vavřinec Hoffkirchen na pranyř.<sup>131</sup> Na tuto apologii ale navazuje tradiční líčení toho, že k trestu nakonec stejně došlo, čímž se naplnilo očekávání lidového čtenáře, pro nějž byl zázrak lepší důkazem než teologické zdůvodnění. Kromě úcty k zázračným obrazům obhajoval Dlouhoveský i jiné projevy zbožnosti, pro nekatolická vyznání nepřijatelné. V úvodní části *Duchovního Recipe* zdůvodňuje účinnost „dotýkaných“ šátků a tzv. polykacích obrázků (*schluckbilder*) pomocí exempel a především připomenutím podobných biblických úryvků,<sup>132</sup> tedy argumentací adekvátní protestantskému „sola scriptura“. Rovněž jedna z hlavních funkcí spisu *Podivin s Přibyslavou* je funkce apologetická – obhajoba úcty k ostatkům.

Jasným účelem modlitebních knih (přičemž by se do šíře tohoto pojmu měla vejít většina spisů Dlouhoveského) byla náboženská výchova jejich čtenáře. Tento čtenář či posluchač z nich čerpal modlitby, které se měl při daných příležitostech modlit, a spolu s nimi často i praktické poučení o účincích modlitby a pokyny k jejímu správném vykonání.<sup>133</sup> Dlouhoveský se často neomezuje pouze na modlitby s poučením, ale ke správnému křesťanskému životu napomíná při různých příležitostech; žádost o příspěvek na zvony do staroboleslavského kostela včlenil doprostřed vyprávění o „zajetí“ palladia během třicetileté války.<sup>134</sup> Na začátku vyprávění o zázracích Piety svatojakubské je čtenář vyzván k aktivním a neanonymním projevům vděčnosti za přijaté milosti; neboť co jsou platné cedulky s poděkováním za uzdravení, když se uzdravený stydí napsat na ně své jméno? „Stud ovšem, který pro uvarování marné chvály přichází, dobrý jest, stud pak, jimžto se zatemňuje rozmnožení Slávy Boží, co medle jiného nežli d'ábelská Larva a pláštěk pokrytský? Že jsi Milost přijal, víš, ale zdali pro tvou zásluhu, toho nevíš; poznej se nehodného býti přijaté Milosti a Jména tvého vyznáním vzbud' i jiné k vyhledávání podobných Darův.“<sup>135</sup>

<sup>129</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 28.

<sup>130</sup> Jan Ignác DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe Proti Neduhům Těla i Duše*, Praha, J. Černoch, 1676, s. A5v.

<sup>131</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 46.

<sup>132</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. A4r n.

<sup>133</sup> J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 18.

<sup>134</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 73–4.

<sup>135</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. A3r.



Kromě těchto výslovných návodů byla katechizační funkce modlitební knihy naplňována i nepřímo, a to poskytováním vzorů správného křesťanského (katolického) života. Typickou postavou může být kominík Bartholomaeus Rigolt, „čestný a zbožný muž“, který se s ženou Dorotheou přistěhoval do Čech a usadil se v Klatovech. Po smrti rodičů na něj připadlo jen nepatrné dědictví, kopie zázračného milánského obrazu (později milostný obraz Panny Marie Klatovské). Zde autor vystupuje ze své skryté pozice vypravěče a klade čtenáři řečnickou otázku: byl snad tento zbožný muž se svým dědictvím nespokojen? A zcela didakticky si odpovídá, že nikoli, že byl naopak velice šťasten a měl mnohem větší radost, než kdyby zdědil zlato, stříbro nebo drahé šperky, a z vděčnosti za tento dar nechal za své rodiče sloužit mnoho mší a rozdal mnoho almužen.<sup>136</sup> Čtenáři je tak nastavena zcela jasná hierarchie hodnot a zároveň je nepřímo vyzván k tomu, aby jednal jako onen zbožný Bartholomaeus: pamatoval na své zemřelé rozdáváním almužen a placením mší.

Jako vzor posloužilo i vyprávění o tom, jak Rigolt a jeho žena uctívali onu kopii (!) milostného obrazu: stále se před ní na kolenou modlili, i v noci vstávali k modlitbě, rozdávali almužny, drželi vigilie mariánských svátků, pravidelně se zpovídali a přijímali... Přičemž autor nenechává čtenáře na pochybách: „Kdo takto jedná, tomu Bůh požehná.“<sup>137</sup> Příběh B. Rigolta má částečně i funkci exempla, neboť následně dokládá oprávněnost úcty k mariánským obrazům (obraz se začal zázračně potit krví), zde konkrétně k zobrazení Panny Marie Klatovské. Vřazení tohoto didaktického vyprávění mělo sloužit „kultivaci duchovního života širších lidových vrstev společnosti“;<sup>138</sup> jedná se však o taktiku, která byla hojněji využívána až ve spisech osvíceneckých.<sup>139</sup>

Knihy Dlouhoveského se těmito prostředky zaměřovaly na publikum, které nemuselo mít zcela jasno ve všech otázkách katolické víry a jehož nedokonalá zbožnost potřebovala povzbudit. Zároveň se však modlitební knížky vymezovaly vůči druhému extrému, především v oblasti úcty ke svatým: vůči lidové zbožnosti, jejíž míra často přesáhla oficiální církevní hranici. Mariánskou úctu bylo zapotřebí usměrňovat z hlediska její nedostatečnosti i z hlediska její přebujelosti, objevující se v nejrůznějších pověrečných praktikách. Právě modlitební knížky měly v tomto případě výraznou

---

<sup>136</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. A5v nn.

<sup>137</sup> Ibidem, s. A8v nn.

<sup>138</sup> J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 4.

<sup>139</sup> Ibidem, s. 25–27.

regulační funkci,<sup>140</sup> přičemž se při své snaze vyhovět nejen učení církve, ale i očekávání čtenářů, někdy dostaly na samou hranici oficiální církevní nauky (srov. kap. V. 6.).

#### IV. 2. Prameny

Mimo vlastní tvorbu vydával Dlouhoveský i díla jiných autorů, někdy je využíval jako části svých vlastních knih, jindy mu sloužila pouze jako prameny. Nejčastěji přebíral samozřejmě různé modlitby, v náboženské literatuře 17. století natolik rozšířené, že nelze spolehlivě určit jejich zdroj. Dlouhoveský na své zdroje odkazuje jen výjimečně, celkový počet těchto odkazů ve všech jeho dílech nepřesahuje tři desítky. Mnohdy je navíc uvádí tak obecně, že bližší určení není možné: např. pobožnost ke čtrnácti pomocníkům byla údajně převzata z jakéhosi starého misálu v katedrále sv. Víta.<sup>141</sup> Nejčastějším pramenem byly různé modlitební knížky, někdy rovněž těžko identifikovatelné, jako jsou modlitby „z Knižky jedné v Linci tisknuté Léta 1650“ nebo „Knižka jedna pod Titulem Litanií a Modliteb za šťastné skončení, tisknutá v Linci, Léta 1657“.<sup>142</sup>

Na další náboženský tisk zahraniční provenience odkazuje „Formule, kterou Důstojný Kněz Bernardus Abbas Grissoviae a jiní Authores představují, Formular: pag. 43, an o tom Knižku z rozličných Učitelích sepsanou vydal a vytiskl v Vratislavi Léta 1661.“<sup>143</sup> Tímto autorem je patrně Bernhard Rosa (1624–1696), opat cisterciáckého kláštera v Křesoboru (Grüssau, dnes Krzeszów) ve Svídnicku.<sup>144</sup> Je znám jako autor modlitebních textů<sup>145</sup> a především velký ctitel svatých čtrnácti pomocníků, tedy kultu, jehož odraz se nalézá i v knihách Dlouhoveského.

Pro knížky o Staré Boleslavi bylo důležitým pramenem dílo Kašpara Arsenia,<sup>146</sup> v němž je podrobně zachycena jak historie poutního místa, tak i zázraky s ním spojené. Dlouhoveský uvádí konkrétně druhé vydání této knížky.<sup>147</sup> Jiná díla nejsou sice uvedena

---

<sup>140</sup> J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 62.

<sup>141</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. C10r.

<sup>142</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Věvec Nezvadlý*, Praha, J. Arnolt, 1675, s. 290n.

<sup>143</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 188.

<sup>144</sup> Viz Henryk DZIURLA – Kazimierz BOBOWSKI (edd.), *Krzeszów uświęcony łaską*, Wrocław 1997.

<sup>145</sup> Bernhard ROSA, *Schmerzhafter Lieb und Creutz-Weeg*, Glatz, A. Pega, 1682; TÝŽ, *Liebliche Rose von Jericho*, Glatz, A. Pega, 1690. Tisk z r. 1661 se nepodařilo dohledat.

<sup>146</sup> Kašpar ARSENIUS Z RADBUZY, *O Blahoslavené Panně Marii, přechisté Rodičce Syna Božího, a o Divích, kteříž se dějí před jejím obrazem v Staré Boleslavi*, Praha, K. Kargesius, 1613; TÝŽ, *Pobožná Knížka O Blahoslavené Panně Marii, přechisté Rodičce Syna Božího, a o Divích, kteříž se dějí před jejím obrazem v Staré Boleslavi*, Praha, P. Sessius, 1629.

<sup>147</sup> Do *Zdoro-Slavička* zařadil Dlouhoveský samostatnou kapitolu o příznivosti Panny Marie k rodu Martiniců, v níž uvádí i některé s nimi spojené zázraky. Odkazuje na to, že „Casparus Arsenius, Kostela Pražského Děkan a Starší Kanovník Boleslavský, v své Knize a Historii, kterou v Létu dvacátém

přímo svým titulem, ale lze je identifikovat podle jejich obsahu či přibližného časového zařazení. V *Duchovním Recipe* (1676) je zmínka o nedávno vyšlé knížce o střelní modlitbě.<sup>148</sup> Jedná se patrně o modlitební knihu Ambrože od sv. Ondřeje (1655), přeloženou do češtiny r. 1672 neznámým minoritou pod titulem *Krátké sepsání Milosti a Dobrodiní dosáhnutých Skrze pobožnou a svatou Modlitbu Střelní: Ježíši s Mariji Matkou svou / Poroučím ti s Tělem Duši mou*.<sup>149</sup> Kromě tématu a data vydání je oběma knihám společný dodatek o zázracích Panny Marie Svatojakubské. Z oblasti náboženské literatury byla Dlouhoveskému mimo modlitební knížky zdrojem i jiná díla: výslovně se odvolává na spisy sv. Petra Damiána<sup>150</sup> a dále na knihu *Sacri pulveres*, z níž vychází celá kapitola *Že Matka Boží Český Národ zvláště miluje ve Zdoro-Slavičkovi*.<sup>151</sup> *Sacri pulveres*, rozsáhlé dílo jezuity Jiřího Crugera, čítají deset svazků, poslední vyšel r. 1676; stejně jako ve většině předchozích příkladů čerpal tedy Dlouhoveský ze soudobých či jen o málo starších pramenů.

Významnou položkou mezi jeho zdroji byly též historické spisy, české i zahraniční, tištěné i rukopisné. Z českých kronik cituje Dlouhoveský často Hájkovu *Kroniku českou* (jako jedinou též s přesnými odkazy na příslušné stránky),<sup>152</sup> dále pak *Kosmovu kroniku*, která vycházela i v první polovině 17. století,<sup>153</sup> a kroniku Enease Silvia Piccolominiho, rovněž vydanou na počátku 17. století.<sup>154</sup> Není vyloučeno, že Dlouhoveský mohl mít tato vydání Kosmy a Piccolominiho k dispozici, neboť se některé výtisky dochovaly i na našem území (dnes jsou uloženy v Národní knihovně). Podobně jako u jiných pramenů je však možné, že citoval ze sekundárních zdrojů. K českým dějinám přidává Dlouhoveský *Kroniku polskou* Matěje Miechovia (1456–

---

devátém o Panně Marii Staro-Boleslavské v Latinském Jazyku i Českém vydal, Příkladův několik pěkných o Slavném Domě Martinickém přednáší“ (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. A8v).

<sup>148</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. A4r. Jedná se o velmi krátkou modlitbu (cca. o délce jedné věty), jíž je ale připisován velký účinek. Byla určena především pro okamžiky náhlého ohrožení zdraví či života, v nichž nebyl dostatek času na delší modlitby, přivolání kněze atp. Příklady zázračných uzdravení z *Duchovního Recipe* však ukazují na mnohem širší oblast jejího využití.

<sup>149</sup> AMBROŽ OD SV. ONDŘEJE, *Krátké sepsání Milosti a Dobrodiní dosáhnutých Skrze pobožnou a svatou Modlitbu Střelní: Ježíši s Mariji Matkou svou, Poroučím ti s Tělem Duši mou*, Praha, J. Černoch, 1672.

<sup>150</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 189.

<sup>151</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>152</sup> Václav HÁJEK Z LIBOČAN, *Kronika Česká*, Praha, J. Severýn, 1541; J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Věvec Nezvadlý*, s. 297; TÝŽ, *Zdoro-Slaviček*, s. 99; TÝŽ, *Zrost Aneb Prospěch*, s. C6r nn.

<sup>153</sup> KOSMAS, *Chronicae Bohemorum*, Hanover, Typis Wechelianis, 1607, <sup>2</sup>1621; J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 36.

<sup>154</sup> Aeneas Silvius PICCOLOMINI, *Historia Bohemica*, Hanover, Typis Wechelianis, 1602; J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 92n. Není vyloučeno, že Dlouhoveský mohl mít tato vydání Kosmy a Piccolominiho k dispozici, neboť

1513),<sup>155</sup> krakovského kanovníka a dvorního lékaře polského krále Zikmunda I., a dále „Bentiovy Letopisy“.<sup>156</sup>

Kromě tištěných pramenů využíval Dlouhoveský i různých rukopisů, shromážděných na místě svého působení. Mohly to být „staré letopisy“,<sup>157</sup> tedy pravděpodobně anály vedené ve staroboleslavské kapitule, nebo i „Škartička malá, v Létu Tisícím Šestistým Prvním napsaná od jednoho Kostelníka, neb Ouředníka Staroboleslavského.“<sup>158</sup> Pro nedávné události historie byla cenná i ústní svědectví „Starých Hodnověrných Lidí“, údajně zaznamenaná boleslavskými probošty.<sup>159</sup> Podobná ústní svědectví tvořila základ rukopisných knih o zázracích, vedených duchovními správci na poutních místech (tzv. *Mirakelbücher*; srov. kap. V. 2.). Těchto záznamů pravděpodobně Dlouhoveský využil ve svých poutnických příručkách, nicméně často formou zprostředkovanou: zázraky Panny Marie Staroboleslavské otiskl již ve své knize Arsenius,<sup>160</sup> obdobný seznam zázraků Panny Marie Svatojakubské je připojen ke spisu o střelní modlitbě z r. 1672. V titulu knihy Dlouhoveského je uvedeno: „Duchovní Recipe [...] z Knížky řečené Zrcadlo Spravedlnosti etc. o témž zázračném Obrazu jednající vytažený.“ *Knihopis* neeviduje žádnou knihu s tímto titulem.

Nicméně Dlouhoveský zařadil do svého *Zdoro-Slavička* i píseň k Pietě svatojakubské, k níž uvádí příhodu o zázračném zadržení zloděje, „jak o tom obšírněji Šimon Brosius z Horsteina, Arcí-Biskup Trapezuntský, Suffragán a Probošt Pražský v své Knížce o Zázracích jejich vypisuje.“<sup>161</sup> Stejně jako v předchozím případě není ani v *Knihopisu*, ani v soupisech cizojazyčných tisků uveden žádný Brosiův spis. Jeho jméno se však vyskytuje u soupisu zázraků Panny Marie Svatojakubské v knize D.

---

<sup>155</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>156</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. G5v. Nabízelo by se vysvětlení, že je tím míněna světová kronika Bentia Alexandrina *Chronica a mundi principio usque ad tempora Henrici VII.* Avšak je citována v souvislosti se zázračným zjevením Panny Marie v Peru, což není u kroniky z přelomu 13. a 14. století možné. Vysvětlením může být, že Dlouhoveský tento odkaz odněkud chybně převzal, nebo že tímto Bentiem není Bentius Alexandrinus. Ze stejného důvodu jako Bentia Alexandrina je nutné vyloučit i spisy italského lékaře a logika Huga Bentia z přelomu 14. a 15. století. V českém prostředí se pak nabízí jméno Jana Dětřicha Bentia, zlatokorunského opata v 1. polovině 17. století; není sice známo, že by vydal nějaké dílo tiskem, ale Dlouhoveský mohl mít případně k dispozici nějaké rukopisné anály.

<sup>157</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. A1r.

<sup>158</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 39.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>160</sup> Dlouhoveský však do svých knížek o Staré Boleslavi jmenovitý soupis zázraků nezařadil, jen na tento typ pramenů obecně upozorňuje: „Odtud [lidé] hojně a velké Požehnání dosahovali, pomoci prospěšné nabývali, jak plné Knihy a Spisy jsou takových Příkladův“ (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 98).

<sup>161</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 149.

Doležala *Vera effigies* (1656);<sup>162</sup> již v podtitulu knihy je uvedeno „Item Zázrakové při Nešporním obrazu jejim v Kostelevu Sv. Jakuba.“ Na Doležalovo dílo navazuje bez jakéhokoliv nadpisu předmluva Š. Brosia o úkolu, jímž ho r. 1628 pověřil arcibiskup Arnošt z Harrachu: u příležitosti přenesení Svatojakubské madony sestavit soupis zázračných uzdravení. Následuje vypsání několika zázraků, zaznamenaných Brosiem r. 1628. Jedná se o jiné zázraky, než uvádí Dlouhoveský v *Duchovním Recipe*; je však možné, že Brosius později sestavil ještě podrobnější soupis („jakž mi čas sloužiti bude, začatou o Zázracích Zázračného téhož Obrazu B. Panny Marie Inquisiti splním a dokonám“),<sup>163</sup> otázkou by však v tomto případě bylo, proč Doležal otiskl starší a kratší soupis.

K náboženské literatuře a historickým textům přidal Dlouhoveský kupodivu i odkaz na spisy „predikanta“ Martina Pelarga, který žil v exilu patrně od r. 1625.<sup>164</sup> Dnes je znám pouze jeden jeho oslavný spis, zmínka ve *Zdoro-Slavičkovi* (pochopitelně s negativním vymezením)<sup>165</sup> se spíše týká dobové polemické literatury. Je samozřejmě možné, že Dlouhoveský nečetl dílo samotného Pelarga, ale pouze nějakou polemiku s jeho výroky z katolické strany.

Poslední druh pramenů se pak nevztahuje k historickým motivům, ale k výkladům o skřivánkovi v *Ager Benedictionis*. Ačkoli je skřivánek především symbolem, zařadil Dlouhoveský do své knihy i „přírodovědné“ pasáže, podpořené citátem příslušných autorit. Nejčastěji zmiňuje italského lékaře a přírodovědce U. Aldrovanda (1522–1605) a jeho dílo *Ornithologiae*,<sup>166</sup> dále pak římského spisovatele z přelomu 2. a 3. století n. l. Claudia Aeliana (*De Natura Animalium*) a španělského jezuitu J. E. Nieremberga (1595–1658),<sup>167</sup> známějšího jako autora knihy o sv. Izidorovi, jejíž český překlad Dlouhoveský vydal. I v tomto případě je možné, že měl zmíněná díla k dispozici, neboť se několik výtisků dochovalo i v pražských knihovnách (dnes Národní knihovna).<sup>168</sup>

---

<sup>162</sup> Daniel DOLEŽAL, *Vera effigies, Totiž: Pravý Kontrfekt Královny Nebeské*, Praha, U. Goliáš, 1656, s. 122nn.

<sup>163</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>164</sup> *Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě*, díl IV. N – Ř, edd. Josef HEJNIC – Jan MARTÍNEK, Praha 1973, s. 135–136.

<sup>165</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 45.

<sup>166</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. A4r; passim, s. 23; passim, s. 57.

<sup>167</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>168</sup> Např. Ullisse ALDROVANDI, *Ornithologiae*, Frankfurt, N. Bassaeus, 1611–1635; Claudius AEMILIANUS, *De Natura Animalium*, Antverpy, P. Gilles, 1611. Nierembergových děl se v Národní knihovně dochovalo velmi mnoho, což možná souvisí s jeho příslušností k jezuitskému řádu, jemuž Klementinum v 17. století náleželo.

Pramenná základna literárního díla Dlouhoveského tak svědčí jednak o jeho široké znalosti literární tvorby české i zahraniční, starší i soudobé, jednak o jeho sečtělosti zahrnující kromě náboženských textů také vědeckou tvorbu z jiných oborů. Představa humanisticky vzdělaného spisovatele, naznačená tímto stručným přehledem pramenů, by mohla být doplněna rozbořem jeho tvorby, především té, která nebyla určena lidovému čtenáři, ale vzdělanějšímu a náročnějšímu publiku. Takové spisy však tvoří jen malou část díla Dlouhoveského a jejich rozbor nespadá do oblasti témat vytyčených touto prací.

#### IV. 3. Poetika

Pro specifikaci mariánské úcty v literárním díle Dlouhoveského je podstatná především jeho obsahová složka. Přesto není bez zajímavosti ukázat také na jeho literární, uměleckou hodnotu. Ačkoli je Dlouhoveský řazen spíše k průměru soudobé literární produkce,<sup>169</sup> uplatňuje ve své tvorbě principy tradiční poetiky i znalost dobových uměleckých směrů, a to ne bez vlastní invence. Ve své písňové tvorbě sice pracuje s dědictvím starší hymnografie a odkazuje na své (téměř) současníky, především na Kadlinského a Michnu, ale jejich písně mu slouží pouze jako impulz a odraz k vlastní originální tvorbě. V několika případech dokonce Dlouhoveský zakomponoval cizí sloku do své vlastní písně, a to v doslovném znění či jen s nepatrnými obměnami. Např. ve *Zdoro-Slavičkovi* je první sloka písně *Slaviček k Závírce a k Posledku vzbuzuje Ptactvo jiné*<sup>170</sup> parafrází první sloky písně *Nevěsta Ježíšová vzbuzuje ptactvo k pochválení Boha ze Zdoroslavička* F. Kadlinského.<sup>171</sup> Podobně využil Dlouhoveský Michnovy písně *Z nebe posel vychází*, jejíž text využívá v závěru písně *Vstávej, Skřivánku, vstávej z Rolí ponížený*.<sup>172</sup>

Účel těchto intertextových odkazů lze těžko přesně stanovit. Mohla jím být potřeba odkázat spolu se slovy i na nápěv známé písně a umožnit tím čtenáři, aby si zazpíval i méně známou píseň Dlouhoveského (jeho texty byly vydány bez notace). Není ale nemožné vidět v tom vědomé přihlášení se k literárnímu odkazu obou významných básnických osobností. Na Kadlinského navázal Dlouhoveský i titulem svého *Zdoro-Slavička*, blíže má ale k písním Adama Michny. S nimi ho spojuje

---

<sup>169</sup> Srov. např. Felix KADLINSKÝ, *Zdoroslaviček*, ed. Milan KOPECKÝ, Brno 1971, s. 197n.

<sup>170</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 199–201.

<sup>171</sup> Srov. tuto píseň v edici M. Kopeckého: Felix KADLINSKÝ, *Zdoroslaviček*, s. 167n.

<sup>172</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. 26–30.

především mariánská tematika, dále pak shodné zdroje metaforiky (z nichž samozřejmě částečně vychází i Kadlinský): *Bible*, antická tradice a dobová konceptuální teorie.<sup>173</sup>

Pro duchovní milostnou lyriku byla nejpřístupnějším pramenem *Píseň písní*, její jazyk bohatě odstiňující milostný cit a zároveň legitimizovaný autoritou církve. U Kadlinského se i v názvech písní často opakuje motiv duchovní milenky či nevěsty,<sup>174</sup> Michna na téma duchovní svatby sestavil dokonce celý cyklus písní, *Loutnu Českou*.<sup>175</sup> Jednotlivé motivy či pouze jazyk *Písně* jsou pak charakteristickou složkou jejich poetiky. U Dlouhoveského jsou aluze na *Píseň* jednak vyjádřením jeho vlastního vztahu k Panně Marii (srov. kap. VI. 3.), jednak i básnickým ozvláštněním textu užívaným poměrně volně. Např. úvodní části *Ager* jsou budovány na citacích a motivech z *Písně*, jejími slovy zve k sobě Panna Maria staroboleslavské poutníky.<sup>176</sup> V kázání ke kutnohorským poutníkům jsou atributy biblického milého dokonce přeneseny na celý habsburský rod: „Jaký jest Miláček tvůj, ó nejkrásnější z Žen (chci říci Město Horo Kutná)? Milý můj bílý a červený, zvolený z tisícův...“<sup>177</sup> Jazyk *Písně*, původně vysoce příznakový, se v díle Dlouhoveského častým užíváním a variacemi částečně neutralizuje.

Ve srovnání s Kadlinským a Michnou mají antické motivy u Dlouhoveského zanedbatelné zastoupení, ojediněle se vyskytují např. ve *Zdoro-Slavičkovi*.<sup>178</sup> Jejich malý výskyt nelze vnímat jako nedostatek – lidový čtenář a posluchač, jemuž byly knížky Dlouhoveského určeny především, by si pravděpodobně s obrazy antické mytologie a historie nedokázal poradit. Skutečnost, že jich Dlouhoveský neužíval záměrně, může podpořit i jejich naopak hojný výskyt v pohřebním kázání nad strahovským opatem Vincencem Makariem.<sup>179</sup> Toto kázání bylo nepochybně určeno vzdělanému publiku, a proto nic nebrání tomu, aby v něm Dlouhoveský citoval Ovidia i Horacia, Livia i Cicerona a Pannu Marii aby představil jako bohyni Juno, která mlékem svých prsů vybílila své děti, tedy „bílé“ premonstráty...<sup>180</sup>

---

<sup>173</sup> K literatuře o Michnovi viz kap. III. 3. b.

<sup>174</sup> K duchovní lyrice F. Kadlinského srov. F. KADLINSKÝ, *Zdoroslaviček*, ed. Milan KOPECKÝ, Brno 1971; Zdeňka TICHÁ, *Felix Kadlinský a jeho Zdoroslaviček*, Praha 1973.

<sup>175</sup> Adam Václav MICHNA Z OTRADOVIC, *Loutna česká*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1653.

<sup>176</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. 1nn.

<sup>177</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Pozdvížení pobožného Lidu Pražského*, Praha, J. Arnolt, 1673, s. A2v.

<sup>178</sup> V něm např. nazývá Pannu Marii Dianou (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 182; passim, s. 52n.).

<sup>179</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Východ a Západ Slunce Na Hoře Sionské*, Praha, Arcibiskupská tiskárna, 1670.

<sup>180</sup> Ibidem, s. 123r.

Zmíněný obraz ukazuje ještě na jeden významný zdroj inspirace Dlouhoveského, a to na dobovou konceptuální teorii, tedy způsob výstavby textu na rozvíjení neobvyklého motivu, metafor, přirovnání.<sup>181</sup> Je příznačné, že citovaný příklad pochází právě z kázání, tedy z žánru, v němž se koncept uplatnil v českém prostředí nejvýrazněji. Ačkoli je dobou jeho plného rozkvětu první polovina 18. století, první ohlasy této nové poetiky se objevují už v Michnových písních.<sup>182</sup> Vzdáleně se tomuto typu tvorby přibližují i některé mladší poutní písně, v nichž je Panna Maria představována jako hájek, slavíček či hrdlička.<sup>183</sup> Dlouhoveský proto nemusel nutně vycházet z cizích podnětů, ale mohl se opřít o již existující domácí tvorbu, přičemž nové impulzy v ní obsažené bohatě rozvinul. Dokladem toho může být cyklus jeho poutnických knížek o Staré Boleslavi,<sup>184</sup> vystavěný na principu konceptuální metafor. Jejím ústředním pojmem je pole – Čechy, dříve zarostlé plevem – kacířstvím, nyní úrodné – novými ctiteli Panny Marie a jejími zázračnými obrazy, mezi nimiž zaujímá centrální pozici Stará Boleslav. Každý díl cyklu je spojen s konkrétním druhem ptáka, který v sobě nese několik symbolických významů atd.

Dalším příkladem důmyslného rozvíjení motivů je koncept postulovaný již v názvu knihy *Fons parvus qui crevit*. Text díla pak spojuje motiv vody (tekutiny) ve formě zázračného pramene, studánky Klatovky, Panny Marie jako studnice milosrdenství, pramene živé vody a vodopádu nebeského milosrdenství s krvavými krůpějemi na milostném obraze.<sup>185</sup> Dále snad stačí zmínit pouze tituly některých děl: *Mons Adjutorii. Hora Pomoci. To jest: Obnovení Pobožnosti starodávní...*; *Thesaurus absconditus. Verborgener Geistlicher Schatz...*; či již citovaný *Východ a Západ Slunce Na Hoře Sionské*. Dlouhoveský v jejich titulu stanovil neobvyklý koncept, který potom dále v textu rozvíjí, především v úvodních částech (dedikaci a předmluvě).

Např. v dedikaci spisu *Thesaurus absconditus* dokazuje, že ačkoli oplývá svatovítská kapitula mnohými poklady (ostatky svatých), jejím nejvzácnějším pokladem

---

<sup>181</sup> K teorii konceptuální literatury srov. úvodní studii M. Sládka v jeho antologii barokních kázání *Svět je podvodný verbíř*, dále pak Ernst Robert CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998, s. 319; Jiří PELÁN, *K otázce „marinismu“ v české barokní poezii*, in: *Česká literatura* 48, 2000, s. 21–35; František NĚMEC, *Studie a recenze. Nitschovo dílo kazatelské*, Ostrava 2004.

<sup>182</sup> M. ŠKARPOVÁ, *Kancionál český M. V. Šteyera*, s. 140nn.

<sup>183</sup> Z. KALISTA, *Česká barokní poutí*, s. 143.

<sup>184</sup> Tedy *Ager Benedictionis*, *Zdoro-Slaviček*, *Hrdlička Staroboleslavská* a další plánované či dodnes nezachované knížky.

<sup>185</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. V.



je tělo sv. Jana Nepomuckého.<sup>186</sup> Kázání *Východ a Západ Slunce* je uvozeno předmluvou, v níž Dlouhoveský jednak vysvětluje, že tímto „západem slunce“ je smrt premonstrátského opata Makaria, jednak se omlouvá, že až dosud na Strahově nekázal, neboť „bělo- a jasnostkvoudcí Podstatu Vaši [tj. premonstrátů] zatměním Umění mého jako Oblakem tmavým jsem zastírali nechtěl.“<sup>187</sup> Motivy slunce, světla a bílé barvy se potom vracejí v průběhu celého kázání (srov. i výše zmíněné „vybílení“ mlékem Panny Marie).

Hlavním cílem konceptuální literatury, především kazatelství, bylo zaujmout, ohromit čtenáře (posluchače), přičemž její autoři využívali nejrůznějších způsobů ozvláštnění a překvapení. Často to byl právě neobvyklý přírůbek (Jan Nepomucký jako *Verborgener Geistlicher Schatz*), ale důmysl autorů se nezastavoval u originální metafory a usiloval o překvapení posluchače např. odvážným zacházením s hranicemi žánru. Dlouhoveský dokonce ve svém kázání *ZROST aneb Prospěch Dvanáctiletého v Chrámě Jeruzalemském* používá přímo žánrové parodie. Ústřední postavou celého kázání je abatyše kláštera u sv. Jiří, kněžna Anna Mechtilda Šenvajsová z Ebenštejna; text je přirozeně pojat jako její oslava.<sup>188</sup> V tištěné verzi kázání je ale před samotný text přidána dedikace:

„Připsání Nejosvícenější, Nejjasnější a Nejdůstojnější Kněžně, Panně Panně Panně Nejprvnější a Nejprednější v Světě Abatyši a Převore Marii Královně Nebes a Země, Nepřemožené Kněžně na Septipoli, To jest Sedmi Hradech, V Staré Boleslavi, Svaté Hoře nad Příbrami, Krupce, Vyšším Hradě, na Hradčanech v Lorétě, Družci, S[vatě]ho Jakuba v Staré Praze. Dědičné Mocné Paní V Ettingu za Strahovem, v Kajově, v Kulmu, v Pakách, v Nezamyslicích, v Tejnečku blíž Klenového, v Hájku, v Hoře Gutné a v Českých Budějovicích etc. etc. etc. Celého Království Českého věrné a stále vždycky Opatrovnici a všech Zemí přivtělených Domu Rakouského Perpetuae Protectrici. Její plné Milosti Paní Paní Paní všem Hříšným a mne obzvláště Příznivé a Dobrotivé.“<sup>189</sup>

Přesné dodržení všech formálních pravidel dedikace usměrňuje následující chválu abatyše – čtenář si přitom nepřestane připomínat, kdo je tou „Nejprednější v

---

<sup>186</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Thesaurus Thesaurus absconditus. Verborgener Geistlicher Schatz*, Praha, J. Arnolt, 1680, s. A4r.

<sup>187</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Východ a Západ Slunce*, s. 120v.

<sup>188</sup> Srov. Veronika ČAPSKÁ, *Misionářky mikrokosmu – řeholní ideál v kázáních při příležitosti vstupu žen do olomouckých klášterů*, in: *Olomoucké baroko. Výtvarná kultura z let 1620–1780*, sv. 1, edd. Martin ELBEL – Ondřej JAKUBEC, Olomouc 2010, s. 197–203.

<sup>189</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ, *Zrost Aneb Prospěch*, s. A2r.

Světě Abatyši“. Parodie žánru, oslavujícího obvykle světskou vrchnost, odkazuje na základní literární vyjádření mariánské úcty v knihách Dlouhoveského: vztah vrchnost – služebník (srov. kap. VI. 6.).<sup>190</sup> Zároveň lze z této parodie vyčíst značnou literární zkušenost Dlouhoveského a především pak jeho schopnost reflexe vlastní tvorby: ačkoli se obvykle držel schémat vyplývajících z tématu či žánru, dokázal je analyzovat a účelově s nimi pracovat, čímž se opět přibližuje teoretickým požadavkům na promyšlenou konceptuální tvorbu.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> Podobně stylizovanou dedikaci zařadil do svého zpěvníku i F. Bridel (Fridrich BRIDEL, *Jesličky. Staré nové písničky*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1658).

<sup>191</sup> Srov. např. praktické rady na vytvoření působivé básně v poetice G. Ph. Harsdörfera (Georg Philipp HARSDÖRFER, *Poetischer Trichter*, Nürnberg, W. Endter – W. Endkers, 1648–1653).

## V. Mariánské spisy J. I. Dlouhoveského

### V. 1. Charakteristika

Z celkového počtu 44 titulů (28 českých, 6 německých, 10 latinských) připisovaných J. I. Dlouhoveskému je Panna Maria hlavním motivem či alespoň jedním z hlavních motivů cca. ve 20 spisech. Mariánská tematika se ale objevuje prakticky v celém díle Dlouhoveského, byť v pozicích vedlejšího motivu; jsou to úvodní části knih jako dedikace a předmluva<sup>192</sup> nebo mariánské modlitby zařazené mezi jiné modlitební texty.<sup>193</sup>

Latinská díla zahrnují kromě nepomucenských spisů spíše příležitostné tisky, především kázání. Dvě z nich se vztahují k latinské sodalitě Zvěstování Panně Marii při staroměstském Klementinu. Důraz na mariánskou úctu není v tomto případě výrazem osobních preferencí autora, nýbrž je dán samotným zasvěcením sodality; tím se tato kázání znatelně odlišují od ostatních mariánských spisů Dlouhoveského. Německá tvorba tvoří nejmenší část z jeho celkového díla, navíc se jedná pouze o přepracování jeho vlastní české a latinské tvorby či o její překlady.<sup>194</sup> Pouze v případě knihy *Fons parvus qui credit* se její český protějšek nedochoval a není ani známo datum jeho vydání,<sup>195</sup> a nelze tedy určit jejich vzájemnou závislost. Obě německé knížky věnované palladiu zato vyšly šest let po *Ager Benedictionis*; první z nich, *Acker der Fruchtbarkeit*, je jeho překladem, *Kurze Verfassung* potom zestručnělou verzí. Německojazyčné dílo Dlouhoveského spadá svým žánrovým zařazením mezi nejběžnější typ barokní literární produkce, a to mezi modlitební knížky.

Pod široký pojem modlitební knížky<sup>196</sup> se řadí díla s různým tématem, různého rozsahu i žánrového složení; typickým znakem této literatury je právě její rozmanitost, to, že v jednom díle spojuje mnoho jiných textů. J. Kvapil označuje ve své periodizaci vývoje modlitební knihy za její vrcholné období právě baroko (vymezené tridentským koncilem na jedné straně a nástupem osvícenství na konci 18. století na straně druhé).

---

<sup>192</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ, *Zrost Aneb Prospěch*; TÝŽ, *Strom Života U prostřed Ráje Českého Království*, Praha, J. Laboun, 1690.

<sup>193</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Hodinky k S. Kříži*, Praha, J. Laboun, 1689.

<sup>194</sup> Dílo *Lebensbaum In der mitte des Paradeises*, tedy německá verze *Stromu Života*, není dokonce ani vlastním překladem Dlouhoveského – překladatelem byl A. Pletschner.

<sup>195</sup> Českou knihu o Klatovech zmiňuje J. Jungmann pod číslem V/1176 jako „Historie blah. PM Klatovské, s písněmi. V Praze 1690“ (Josef JUNGSMANN, *Historie literatury české*, Praha 1825, s. 319).

<sup>196</sup> K modlitebním knížkám srov. H. BOČKOVÁ, *Knihy nábožné a prosté*; J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*; J. MALURA, *Hora Olivetská*; Alexandr STICH, *Dvě benediktinské modlicí knížky z 18. století*, in: *Břevnov v českých dějinách*, ed. Marie BLÁHOVÁ – Ivan HLAVÁČEK, Praha 1997, s. 73–74; Karel BERÁNEK – Petr A. F. HOUSKA – Miloš SLÁDEK, *Františkánský klášter v Hájku v literatuře 17. a počátku 18. století*, Unhošť 2000.

Uvádí, že kromě rozvíjení osobní zbožnosti sloužila tato literatura i jako průvodce po liturgii pro lidi bez latinského vzdělání. Individuální zbožnost pak byla formována prostřednictvím nejrozličnějších modliteb i praktických komentářů k nim. Zachovány a dále rozvíjeny byly některé typy středověkých pobožností (úcta k pěti ranám Pána Krista, různé druhy mariánských modliteb, pobožnost ke sv. čtrnácti pomocníkům...),<sup>197</sup> zároveň vycházely úzce specializované knížky pro různé stavy (vojenské modlitební knížky, literatura náboženských bratrstev) i příležitosti (pobožnosti u zázračných obrazů, v čas moru...).<sup>198</sup>

Typickým příkladem modlitební knížky je u Dlouhoveského *Věnc Nezvadlý*: jeho nejdůležitější složkou jsou modlitby (především ke svatým za různé potřeby, ale i modlitby potřebné při svátosti smíření nebo eucharistie), po nich různé pobožnosti (hodinky, litanie), písně atd. Tato sbírka modlitebních textů je v kontextu díla Dlouhoveského neobvyklá: jednak svým rozsahem, jednak tím, že neobsahuje pouze mariánské texty – ty jsou její jednou, ač velmi podstatnou složkou. Zůstává však na obecné rovině mariánské úcty.

Kromě *Věnce* je to ještě *Outočiště Českého Království*; přestože má hned na začátku píseň k Panně Marii Loretánské, netematizuje ve svých textech konkrétní poutní místo. První část této knihy je tvořena mariánskými písněmi, přejatými z *Ager Benedictionis*, následují mariánské pobožnosti (*Outočiště Mariánské*, *Týhodní poroučení sebe*; *Hodinky k Neposkvrněnému Početí*; jiné mariánské modlitby). Po nich je opět zařazeno několik písní: ke sv. Václavu, sv. Izidorovi a píseň o milostivém létě. Další částí jsou úvahy o mariánské úctě a modlitby ke sv. čtrnácti pomocníkům. Celá kniha je zakončena opět oddílem mariánských písní (opět z *Ager*); je tedy komponována na principu střídání prozaických a modlitebních pasáží.

Ostatní mariánské spisy Dlouhoveského jsou kratší díla, zaměřená vždy na konkrétní zázračný obraz či sochu (viz níže). Největší množství Dlouhoveského textů se vztahovalo k palladiu, zázračnému zobrazení Panny Marie Staroboleslavské: prvotina *Kytka Mariánská*, volný překlad německých modliteb připisovaný Dlouhoveskému;<sup>199</sup> dále cyklus *Ornythologia Mariana* (*Ager Benedictionis*, *Zdoro-Slaviček* a *Hrdlička Staroboleslavská*), spadající rovněž do počátku jeho tvorby. Jeho jednotlivé díly se měly

---

<sup>197</sup> Srov. i jiné kulty spojené v knihách Dlouhoveského s mariánským, kap. V. 4.

<sup>198</sup> Blíže srov. J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 15–24.

<sup>199</sup> Jan Ignác DLOUHVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Kytka Mariánská z rozličných Chvály Mariánské Liliových Kvítkův svítá*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1669. Autorství Dlouhoveského však není nesporné.

stát především příručkou pro poutníky, kromě výrazné písňové složky proto obsahují i modlitby a pobožnosti, historické pasáže i praktické pokyny pro poutníky. Na počátku sedmdesátých let vychází rovněž *Mons Adjutorii*, opět soubor modliteb, pobožností a písní ke čtrnácti pomocníkům a k Panně Marii Staroboleslavské. Zvláštním typem modlitební knihy je *Koruna Česká*, v níž Dlouhoveský využil spisu B. Pontana, k němuž připojil písně z *Ager Benedictionis* pod názvem *Skřivánek boleslavský*; spojil tím kult Panny Marie Staroboleslavské s úctou k zemským patronům (viz kap. V. 3.).

Svatojakubská pieta se stala tématem *Duchovního Recipe* v polovině sedmdesátých let 17. století. Ve srovnání s boleslavskými spisy naplňuje tato knížka věrněji žánr poutnické příručky: kromě modliteb a písní obsahuje především výčet zázraků Piety svatojakubské spojených se stělnou modlitbou. O dalších mariánských spisech Dlouhoveského se objevují pouze ojedinělé zmínky v jeho dochovaných knihách či ve starších bibliografiích z 19. a počátku 20. století; na konci sedmdesátých let tak patrně vyšla dnes nezvěstná knížka *O P. Marii Tejnické* a na počátku let devadesátých taktéž nedochovaný český spis o Panně Marii Klatovské.

A. Škarka připisuje Dlouhoveskému také drobný tisk, dochovaný v Knihovně Národního muzea pod signaturou 27 F 114.<sup>200</sup> Jedná se o sborníček cca. 40 písní, opatřený nadpisem *Nebeský Slavíček Aneb Rozličné velmi pěkné Písničky / k potěšení pobožných Duší / zvlášť mariánských poutníků spolu sebrané*. Obsahuje především mariánské písně, mezi nimiž jsou mnohé písně z *Ager* a ze *Zdoro-Slavička*,<sup>201</sup> dále pak i několik neznámých písní, odpovídajících svou poetikou tvorbě Dlouhoveského. Nabízí se možnost, že jsou mezi nimi písně z třetího dílu *Ornythologie*, z *Hrdličky*, z níž se do dnešní doby dochoval pouze titulní list; nasvědčovala by tomu i skutečnost, že v jedné z nich je v různých variantách obměňován refrén „O Matičko! O Hrdličko!“

Jedná se o píseň s incipitem *O Přeslavná Paní Světa, věrná Panno*. Obsahuje nejen podobné motivy jako písně z *Ager* a ze *Zdoro-Slavička*, ale některé její obraty se s texty Dlouhoveského shodují téměř doslova. Srov. např.: „Stkvíš se zlatem, Diamanty, ó Hrdličko! Duchovními Proffianty, ó Matičko!“ (*Nebeský Slavíček*, s. B7v) a „Třpýtím se zlatým Kamením, Perlami, Diamanty, upřímná jsem, se nezměním, tuť z Nebe Proffianty“ (*Ager Benedictionis*, s. 43). Nebo „V Srdci sedíš Země České, ó Maria! Rozdáváš Dary Nebeské, budiž zdráva“ (*Nebeský Slavíček*, s. B8r) a „V srdci sedím

---

<sup>200</sup> A. ŠKARKA, *Kapitoly z české hymnologie*, s. 281.

<sup>201</sup> Např. *Miluji tebe velice, Matičko Boleslavská; Kde jste mojí Přátelé; Vládne Ohněm Maria* aj.; mnohé písně jsou navíc otištěny ve stejném pořadí jako v knihách Dlouhoveského.

Země České, pod'těž Čechové milí, rozdávám Dary Nebeské“ (*Ager Benedictionis*, s. 42), případně „V Srdci sedíš Země České, Paní Boleslavská, rozdáváš Dary Nebeské“ (*Ager Benedictionis*, s. 50). Tyto shody vynikají tím nápadněji, že je píseň *O Přeslavná Paní Světa* vřazena mezi jiné písně Dlouhoveského.

Podobně se textům Dlouhoveského podobá píseň *Zdravas předrahá Perličko, Královno Nebeská*. Kromě toho podporuje Škarkovu domněnku o autorství Dlouhoveského rovněž určení pro mariánské poutníky do Staré Boleslavi (ale také na Svatou Horu u Příbrami!).<sup>202</sup> Dlouhoveský nebyl patrně tvůrcem celé knížky, ale lze mu téměř s jistotou připsat mnohé ze známých i neznámých písní *Nebeského Slavíčka*.

Mariánská zbožnost se ve výše jmenovaných knihách projevuje různým způsobem a nese s sebou některé častěji se opakující prvky. Jako nejvýraznější se ukazuje sepjetí mariánské úcty s poutními místy, s kultem zemských patronů i jiných svatých, návaznost na habsburskou „pietas Mariana“ a vztah k neoficiální, lidové zbožnosti. Částečně také tento typ literatury otevírá problematiku čtenářství. Jmenované rysy mariánské úcty jsou tématem následujících podkapitol.

## V. 2. Literatura poutnická

Drobné tisky určené poutníkům představují obecně výraznou část literární produkce s mariánskou tematikou (srov. kap. III. 3. a.); tematické a žánrové vymezení se však zcela nepřekrývají, neboť mezi literaturu určenou poutníkům je možné zahrnout jak mariánské atlasy, tak i modlitební knihy nebo drobné písňové tisky (letáky). V případě díla Dlouhoveského reprezentují poutnickou produkci pouze modlitební knížky, které svým základním rozvržením dodržují typickou strukturu svého žánru,<sup>203</sup> totiž historii poutního místa v první části a ve druhé potom vypsání zázraků nebo písně a modlitby. Konkrétní uplatnění tohoto schématu se však v každé jeho knížce liší, výjimkou jsou pouze identická přeložená díla a potom částečně cyklus *Ornythologia Mariana*, jehož jednotlivé díly byly tvořeny podle jednotného modelu, nicméně ani jejich rozvržení není zcela jednotné.

Díky své časté účasti na staroboleslavských poutích, spjaté také většinou s organizační výpomocí (srov. kap. VI. 6.), mohl Dlouhoveský svými poutnickými knížkami odpovídat na základní duchovní potřeby poutníků; proto tvoří důležitou

---

<sup>202</sup> V písních z *Ager Benedictionis* je několikrát Panna Maria Staroboleslavská výslovně jmenována; mezi nimi je však i píseň s incipitem „Tisíckrát tě pozdravuji, Paní Svatohorská“.

<sup>203</sup> Srov. J. MALURA, *Hora Olivetská*, s. 19.

součást těchto děl modlitby k různým událostem spjatým s poutí (modlitby ranní a večerní, ke zpovědi a přijímání, loučení se zázračným obrazem, modlitby spojené s odpustky včetně příslušného poučení...), litanie a pobožnosti. Kromě praktického duchovního využití braly tyto knížky zřetel i na doprovodné rady a návody. Např. kapitola ve *Zdoro-Slavičkovi* s nadpisem „Cožby tak v Staré Boleslavi ještě k spatření hodné a k ctění žádostivé bylo“<sup>204</sup> upozorňuje poutníka na všechny zajímavosti, které může spatřit při cestě z Proseku (což mj. znamená, že *Zdoro-Slaviček* byl určen především pražským poutníkům). V téže knížce se vyskytují i praktické pokyny jiného druhu, a to věcné instrukce k některým modlitbám, především k organizaci ranní a večerní modlitby: „Když procítneš, první slovo ať jest: Pán Bůh s námi. Ve Jméno Ot+ce (žehnej se) i Sy+na i Du+cha Svatého [...] Potom klekna před Oltářem svým, neb Obrazem, aneb proti Kostelu nejbližšímu, takto se modli [...]“<sup>205</sup> „Dříve nežli pujde spat, poklekna (jestli může), nechť říká následující Modlitbu, potom ať s sebou samým Počet činí, kterak se celý Den choval, a to učiní tímto pořádkem [...]“<sup>206</sup>

Kromě *Věnce Nezvadlého* a *Outočiště* se nedochovalo žádné mariánské dílo Dlouhoveského, které by se nevztahovalo ke konkrétnímu poutnímu místu. Výběr témat ani jejich hierarchie daná četností výskytů nejsou patrně náhodné. Jeden okruh jeho mariánské tvorby zahrnuje Prahu a okolí (Panna Maria Staroboleslavská a Pieta svatojakubská – kostel sv. Jakuba na Starém Městě), tedy místo působení Dlouhoveského. Druhý je situován do jihozápadních Čech, kde se Dlouhoveský narodil a kde měl také své rodové pozemky. Mimo to je pravděpodobné, že ke zvolenému poutnímu místu poutal Dlouhoveského většinou zvláštní vztah či událost (srov. kap. VI. 3., VI. 4.); např. o Svaté Hoře nenapsal ani jediné dílo, ačkoli byla ve 2. polovině 17. století minimálně stejně oblíbeným poutním cílem Pražanů jako Stará Boleslav.

## **V. 2. a. Panna Maria Staroboleslavská**

Volbu Staré Boleslavi odůvodňuje Dlouhoveský ve *Zdoro-Slavičkovi* takto: „Má své Knižky z husta již prošlé Zázračná Svato-Horská, k nižto jako na Horu Sion, Vrch Páně, Vrch tučný, všichni téměř každoročně okolní (i já sám též jednou vždycky) chvátají a pospíchají. Lito mně začasto slyšeti, když se Pobožní Poutníkové v Staré

---

<sup>204</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 98–111.

<sup>205</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>206</sup> Ibidem, s. 236.

Boleslavi na Knižky ptali, a žádných sobě zjednati nemohli, nebo více nežli od Čtyrydce Lét žádná o ni tištěná nebyla.“<sup>207</sup>

Dlouhoveský tedy také každoročně putoval na Svatou Horu, nicméně dal ve své tvorbě jednoznačně přednost Staré Boleslavi. Jako důvod uvádí potřeby poutníků, pro které vyšla naposledy Arseniova knížka<sup>208</sup> na konci 20. let 17. století. Ta byla navíc soustředěna především na historii palladia a zázraky s ním spojené, další potřeby poutníků však opomíjela. Do jisté míry byl tento důvod obvyklým *captatio benevolentiae*; autor sice upozorňuje na svou nedostatečnost a na skutečnost, že se do této práce pustil pouze proto, aby bylo poutníkům co nabídnout, nicméně nezůstalo u jedné poutnické příručky – Dlouhoveský vydal o Staré Boleslavi celkem šest mariánských spisů,<sup>209</sup> navíc jeden o tamějším zázračném krucifixu (dokonce přeložený do němčiny).<sup>210</sup> Pannu Marii Staroboleslavskou učinil i vedlejším tématem několika jiných knih, navíc měly podle původního rozvržení cyklu *Ornythologie* přibýt k *Ager Benedictionis*, *Zdoro-Slavičkovi* a *Hrdličce* ještě čtyři další knížky.

Tvorba Dlouhoveského spadá do doby, kdy byla Stará Boleslav na vrcholu své slávy. V době předchozí, kdy teprve začala vzrůstat obliba této poutě, vznikly i tři (resp. dvě) poutní knížky, na něž mohl Dlouhoveský o půl století později navázat. Byly to *Katolitské Staročeské Písničky* Jana Svošovského<sup>211</sup> a především již zmíněné dílo Kašpara Arsenia z Radbuzy. V historických oddílech svých staroboleslavských spisů se tak Dlouhoveský mohl opřít o Arsenia, ale navíc o další zpracování této legendy v soudobých historických dílech. Mohl to být Gumpfenbergův *Atlas Marianus* z r. 1657,<sup>212</sup> do něhož byla Stará Boleslav zařazena, dílo Balbínovo<sup>213</sup> nebo Tannerova kniha *Trophaea S. Wenceslai*<sup>214</sup> a jí podobná verze v Crugeriových *Sacri Pulveres*.<sup>215</sup> Dlouhoveský dokonce na Crugeria výslovně odkazuje v nadpise kapitoly *Že Matka Boží Český Národ zvláště miluje*,<sup>216</sup> avšak jeho verze legendy o původu palladia se

---

<sup>207</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>208</sup> K. ARSENIUS Z RADBUZY, *Pobožná Knížka O Blahoslavené Panně Marii*.

<sup>209</sup> *Kytka Mariánská; Ager Benedictionis; Zdoro-Slaviček; Hrdlička Staroboleslavská; Acker der Fruchtbarkeit; Kurze Verfassung*.

<sup>210</sup> *Hodinky k S. Kříži*.

<sup>211</sup> Jan Petr SVOŠOVSKÝ Z LORBENTHALU, *Katolitské Staročeské Písničky a některé Litanie k potěšení a prospěvování upřímným k Matce Boží do Staré Boleslavě aneb pod Krůpku Poutníkům*, Praha 1624.

<sup>212</sup> W. GUMPPENBERG, *Atlas Marianus*, 1657.

<sup>213</sup> Bohuslav BALBÍN, *Epitome Historica Rerum Bohemicarum*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1677.

<sup>214</sup> Jan TANNER, *Trophaea sancti Wenceslai*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1661.

<sup>215</sup> Jiří CRUGERIUS: *Sacri pulveres incliti regni Bohemiae nobilium eiusdem pertinentiarum Moraviae et Silesiae*, Praha, J. Arnolt, 1669–1676.

<sup>216</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 79.



v některých momentech od Crugeriovy odlišuje a je nejspíše syntézou všech předchozích podání.

Historické kapitoly tvoří však jen menší část staroboleslavských spisů Dlouhoveského. Větší z nich je tvořena především modlitbami a písněmi. Modlitby jsou pravidelnou součástí všech poutnických příruček Dlouhoveského a jen stěží lze určit, do jaké míry se autorsky podílel na jejich znění; vzhledem k současnému pojetí literárních žánrů by modlitba ani nepatřila do literatury. Písně s sebou rovněž nesou konflikt dnešního pojetí autorství s poměrně volným zacházením s literárním dílem v 17. století. A tak se v dílech Dlouhoveského setkávají písně ze starší hymnografické tradice, někdy dokonce nekatolické (*Má duše se nespouštěj, Kdož ochrany Nejvyššího*),<sup>217</sup> s tvorbou jeho předchůdců či současníků (*Svatá Panno, proč tak vzdycháš?*)<sup>218</sup> a jeho tvorbou vlastní, a to většinou bez rozlišujícího označení.<sup>219</sup> Podobně své vlastní písně využívá Dlouhoveský v různých knihách, a to především písně s boleslavskou tematikou. Nejvýraznějším příkladem jsou písně z *Ager Benedictionis* přetištěné jako *Skřivánek boleslavský* v knize *Koruna Česká*,<sup>220</sup> některé z nich byly zařazeny i do *Mons Adjutorii*.<sup>221</sup> Tato „recyklace“ byla umožněna právě častým variováním staroboleslavského tématu v různých knihách; písně byly přetiskovány v téměř totožné podobě, pouze s drobnými úpravami (např. obměny neplnovýznamových slov, pravopisné úpravy...).

Panna Maria Staroboleslavská se v díle Dlouhoveského objevuje tak často, že se někdy stává až neutrálním označením Panny Marie vůbec, které s sebou nenese téměř žádnou vazbu ke konkrétnímu poutnímu místu. Např. v pohřebním kázání *Východ a Západ Slunce Na Hoře Sionské* popisuje Dlouhoveský smrt opata Makaria, že se z jeho očí „Slzí z Pobožnosti Srdce vroucne k Nejsvětější Matce Kralovně Staro-Boleslavske

---

<sup>217</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. F4r; TÝŽ, *Outočiště Českého Království Přemilosrdná Matka a Přečistá Panna Maria*, Praha, J. Arnolt, 1674. *Má duše se nespouštěj* má předlohu v písni L. Helmbolda *Von Gott will ich nicht lassen*, do češtiny ji přeložil luterán J. Třanovský (srov. Josef VAŠICA, *Několik poznámek k baroknímu písemnictví*, in: TÝŽ, *Eseje a studie ze starší české literatury*, Opava – Šenov u Ostravy 2001, s. 304). *Kdož ochrany Nejvyššího* je nejznámější dílo bratrského skladatele J. Strejce.

<sup>218</sup> Adam Václav MICHNA Z OTRADOVIC, *Básnické dílo*, ed. Mirek ČEJKA, Praha 1999, s. 300–302; J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. 60–64.

<sup>219</sup> U starších, obecně známých písní se někdy vyskytuje poznámka jako „dvě písně starodávné“ (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. F4r) či „tato Píseň složená v čas onehdejšího strachu Tureckého a Tatarského, nyní více rozšířená“ (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. 49).

<sup>220</sup> „Na žádost mnohých podruhé vytištěné a tuto pořádně položené“ (Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Koruna Česká To jest: Pěkné a Nábožné Modlitby K Přednější Svatých Dědicům*, Praha, J. Černoch, 1673, s. A3v–B5r).

<sup>221</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. B5r nn.

vyhlili, po třikrát Svědkem sem byl, a zdaleka s jinými slzícího Muže tak silného jsem znamenal a vyskoumal.“<sup>222</sup> V tomto případě je důraz kladen na opatovu úctu k Panně Marii a ne na jeho oblibu Staré Boleslavi, i když i ta je ve zmíněném kázání tematizována.<sup>223</sup> Podobně v *Mons Adjutorii* je obnovení úcty k Panně Marii Staroboleslavské důkazem toho, že pomíjí „noc kacířstva“.<sup>224</sup>

## V. 2. b. Pieta Svatojakubská

Ačkoli Dlouhoveský působil po většinu svého života v Praze, z jeho mariánských spisů se pouze jeden vztahuje k nějakému pražskému kostelu. V *Duchovním Recipe* (1676) propojil Dlouhoveský legendu o pietě v minoritském kostele sv. Jakuba a její zázraky s pojednáním o střelní modlitbě „Ježíši s Marií Matkou tvou, poroučím ti s tělem duši mou.“<sup>225</sup> Volba tématu je poněkud nejasná; pražské tisky Dlouhoveského s jinou než mariánskou tematikou se (až na příležitostná kázání) vztahují k místům působení svého autora: kostelu sv. Apolináře či katedrále sv. Víta. Přestože nejsou k dispozici žádné doklady o tom, že by Dlouhoveský někdy u sv. Jakuba jakýmkoli způsobem působil, měl patrně k tomuto místu zvláštní vztah; po požáru v r. 1689 přispěl nemalou částkou na jeho opravu.<sup>226</sup>

Ani v tomto případě nebyla knížka Dlouhoveského prvním dílem věnovaným tomuto poutnímu místu; sám autor v titulu uvádí „Duchovní Recipe [...] z Knížky řečené: Zrcadlo Spravedlnosti etc. o témž zázračném Obrazu jednající vytažený, skrze dva Protonotarios Apostolicos examinovaný, od Duchovní Vrchnosti za pravdivý uznáný a approbovaný.“<sup>227</sup> Jinde v textu se odvolává na nedávno vyšlou knížku o střelní modlitbě.<sup>228</sup> Knihopis spojuje s minoritským kostelem sv. Jakuba tři tisky, vydané před *Duchovním Recipe*: r. 1652 vyšla modlitební knížka *Modlitba pobožná k*

---

<sup>222</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Východ a Západ Slunce*, s. 132r.

<sup>223</sup> Panna Maria Staroboleslavská „Bolest slaví straceného Syna svého [...] bílého a Upřímného Miláčka svého, totiž Vincentia Macaria Praelata a Oppata vašeho, Ctitele svého velikého, a z každoroční Poutí a Slavností s Processy slavnou při svém Narození sebe co nejpobožnější s Syny svými duchovními navštěvujícího“ (Ibidem, s. 121r). Poutě premonstrátského bratrstva zmiňuje Dlouhoveský i dále („Processy Slavná každoročně s Veleslavným Bratrstvem Matky Boží Narozené za šťastnou Smrt u Svatého Benedikta v Starém Městě tam putuje“) a připomíná opatovu účast na slavnostním navrácení palladia ze švédského zajetí (ibidem, s. 129r).

<sup>224</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. B3r.

<sup>225</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. A1r.

<sup>226</sup> V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, s. A5r.

<sup>227</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. A1r.

<sup>228</sup> Ibidem, s. A4r.

*Pěti Ranám Pána našeho Ježíše Krista* od tehdejšího kazatele Didaca Novatia.<sup>229</sup> Neznámým františkánem z téhož konventu byla do češtiny přeložena již zmíněná knížka o střelní modlitbě, k níž byl navíc připojen dodatek o zázracích Piety svatojakubské.<sup>230</sup> Podobný soupis je i dodatkem spisu *Vera effigies*, avšak zde s výslovným uvedením zdroje, jímž byl spis Brosiův.<sup>231</sup>

Od staroboleslavských knížek se *Duchovní Recipe* odlišuje především tím, že jeho hlavním obsahem je výčet zázraků spojených se střelní modlitbou a pietou Svatojakubskou. Je to patrně způsobeno typem pramenů, které měl Dlouhoveský k dispozici: *Zrcadlo Spravedlnosti* bylo nejspíš založeno na rukopisných záznamech zázraků.<sup>232</sup> Svědčí o tom jména (podpisy) kněží na konci některých záznamů, někdy jsou přetištěna i jména podepsaných svědků, výjimečně dokonce se znamením L. S. Oproti jiným knihám Dlouhoveského ustupuje v *Duchovním Recipe* jeho tvůrčí invence do pozadí a projevuje se především v úvodech jednotlivých kapitol a krátkých veršovaných zakončeních (jejich styl odpovídá jazyku jiných textů Dlouhoveského, nicméně je samozřejmě možné, že i tyto úvodní pasáže byly součástí *Zrcadla Spravedlnosti*, stejně jako závěrečný oddíl písní a odpustkových modliteb). Ani v úvodu celé knihy nevystupuje osoba autora nijak výrazně do popředí, opět v kontrastu k jiným dílům, v nichž se Dlouhoveský vyznává z lásky k Panně Marii slovy často velmi odvážnými. Tedy ani text knihy neobjasňuje vztah, který Dlouhoveského ke Svatojakubské pieti poutal.

## V. 2. c. Panna Maria Klatovská

Jinak je tomu u dalšího poutního místa, Klatov. O zázračném obraze Panny Marie v Klatovech se dochovala pouze německá knížka *Fons parvus qui crevit* z r. 1690, možná protějšek o něco staršího českého spisu (viz výše). Byl vydán nedlouho po oficiálním schválení tohoto kultu, nejsou dochována žádná starší díla s tímto

---

<sup>229</sup> Didacus NOVATIUS, *Modlitba pobožná k Pěti Ranám Pána našeho Ježíše Krista*, Praha, L. Šípařová, 1652.

<sup>230</sup> AMBROŽ OD SV. ONDŘEJE, *Krátké sepsání Milosti*, s. 119–148.

<sup>231</sup> D. DOLEŽAL, *Vera effigies*, s. 122–150. Srov. kap. IV. 2.

<sup>232</sup> Tento typ záznamů je hojně doložen už v 15. století; srov. Z. KALISTA, *Česká barokní pouť*, s. 65; Zdeňka PROKOPOVÁ, *Wunderbücher in der Barockzeit und Wundererhörungen an Marienwallfahrtsorten in Südböhmen*, in: *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, s. 381–393; srov. též výše citované studie M. Holubové.

tématem.<sup>233</sup> Dlouhoveský svůj vztah k Panně Marii Klatovské objasňuje na několika místech a ukazuje, že ho zázračný obraz provázel od samého dětství, kdy se dosud zázračně neprojevoval a visel v domě Bartolomea Rigolta:

„Sám si vzpomínám, když jsem jako devítiletý chlapec navštěvoval farní školu v Klatovech, že tento zbožný muž mě a jiné školáky lákal z ulice pomocí obrázků a podobných dětských věcí a napomínal nás k tomu, abychom se kleče modlili před obrazem; a když se někdo z nás z rozpustilosti rozhlížel nebo se jinak svévolně projevoval, shovívavě nás napomínal, řka: Svatá Matka Boží a Ježíšek vidí všechno, co by asi řekli takovým zlobivým dětem?“<sup>234</sup>

Když se později začal obraz zázračně potit krví, byl přenesen do kostela a veřejně uctíván. Z nařízení arcibiskupa jej však musel místní kněz sundat z hlavního oltáře a uschovat do sakristie, dokud konzistoř tyto události nepřezkoumá. Toto opatření bylo obyvateli Klatov přijato s největší nelibostí a obrátili se na Dlouhoveského, který tehdy pobýval na svém panství v Kraselově. Napomínal je ze svého úřadu pomocného biskupa „se vši pílí, aby byli poslušni arcibiskupa a věřili, že tak získají ještě více dobrého ke své útěše.“<sup>235</sup> Nakonec skutečně netrvalo dlouho, a arcibiskup povolil uctívání zázračného klatovského obrazu. V téže době byl Dlouhoveský na přímlyvu Panny Marie Klatovské uzdraven, když ji vzýval v jejím milostném obrazu, neboť „měl stehno v tak špatném stavu, že to všichni lékaři považovali za nevyléčitelné.“<sup>236</sup>

*Fons parvus* představuje další variantu poutní knížky v díle Dlouhoveského. Naprostou většinu jejího rozsahu tvoří historie poutního místa, a to velmi podrobná: začíná událostí z pohanských časů, kdy děvče Klattauka nebo Glutka nalezlo čistou studánku a spolu s dalšími lidmi se u ní usadilo, až mnohem později do tohoto kraje přinesl sv. Vojtěch křesťanství, rozbořil pohanské obětiště a na jeho místě vystavěl kostel Narození Panny Marie.<sup>237</sup> Teprve po vylíčení historie samotných Klatov začíná vyprávění o samotném zázračném obrazu, opět velmi podrobné a barvité. Narozdíl od *Duchovního Recipe* je v něm jen málo prostoru věnováno zázračným uzdravením, možná proto, že v době, kdy Dlouhoveský psal *Fons parvus*, neměl k dispozici pramen, jakým bylo *Zrcadlo Spravedlnosti*; Klatovy se teprve nedávno ustanovily jako poutní

---

<sup>233</sup> Knihopis uvádí pouze *Písničky k blahoslavené Panně Marii a k Ježíšku krví se potícím v královském městě Klatovech osmého dne měsíce července v létu 1685* (K13766). Tento spisek, později často přetiskovaný, je však datován pouze přibližně, a to do let 1685–1700.

<sup>234</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. B1r n.

<sup>235</sup> Ibidem, s. B6v.

<sup>236</sup> Ibidem, s. E5v.

<sup>237</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. A1r–A2v.

místo. Těžiště vyprávění spočívá proto především v přinesení milostného obrazu do Čech, samozřejmě v jeho zázračném krvavém potu a v zápletkách při úředním schvalování jeho uctívání. Jako závěrečný oddíl knihy připojil Dlouhoveský ještě básnické dvoření Panně Marii<sup>238</sup> a díkůvzdání poutníka opatřené obdobným poetickým obrazem „růžo-věnce“ uvitého ze symbolického kvítí...<sup>239</sup>

## V. 2. d. Panna Maria Tejnická

V knize *Fons parvus* se zachovala i jediná zmínka, která svědčí o tom, že Dlouhoveský ve svém díle oslavil ještě jedno poutní místo, a sice Týnec u Klatov. Tato kniha, dnes již ztracená, je v *Knihopisu* vedena pod číslem K01951 jako spis *O P. Marii Tejnické* z r. 1678, patrně na základě této zmínky o „Týnci poblíž Klatov“, o němž autor před dvanácti lety napsal „History“.<sup>240</sup> Jednalo se nejspíš o dílo založené na historii poutního místa, podobně jako *Fons parvus*. Že bylo věnováno skutečně Týnci, potvrzují nepřímo i dva výčty poutních míst v jiných dílech Dlouhoveského, v nichž na předních místech uvádí „Tejneček blíž Klenového“<sup>241</sup> či „Tejnecek nedaleko od Zámku Klenova.“<sup>242</sup>

Mezi Klatovy a Klenovou se nachází obec Týnec s kostelem Nanebevzetí Panny Marie a s nedalekou Loretou. Loreta byla vybudována až r. 1711, ale obraz Panny Marie v kostele Nanebevzetí se stal ve 2. polovině 17. století významným poutním místem, od 60. let byla zaznamenávána zázračná uzdravení s ním spojená. Dlouhoveský tedy svým dílem reagoval patrně na vzrůstající popularitu Týnce, která si pravděpodobně vyžádala i vlastní poutní knížku (není dochováno žádné předchozí dílo o Týnci).<sup>243</sup>

## V. 3. Barokní vlastenectví, kult zemských patronů a mariánský kult

Pro země, v nichž se katolická víra znovu konstituovala v opozici k protestantské reformaci, je příznačný důraz na mariánskou úctu jako podstanou složku oficiální podoby náboženské úcty.<sup>244</sup> K tomu patřilo i přivlastnění si Panny Marie

---

<sup>238</sup> Ibidem, s. E6v nn.

<sup>239</sup> Ibidem, s. F3r nn.

<sup>240</sup> Ibidem, s. D3r.

<sup>241</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ, *Zrost Aneb Prospěch*, s. A2r.

<sup>242</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 85

<sup>243</sup> O Týnci srov. Jan ROYT, *Madona z Týnce u Klatov*, in: Sborník prací z historie a dějin umění 1, 2002, s. 53–57.

<sup>244</sup> A. CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 43nn. Srov. též již zmíněné práce U. Strasser a B. Heal.

pomocí jejího zařazení mezi zemské svaté, mezi nimiž měla automaticky přední postavení. V rakouských zemích bylo toto patrocinium výrazně vázáno na habsburský rod,<sup>245</sup> ale Panna Maria byla i hlavní ochránkyní Bavorska aj.<sup>246</sup> V českých zemích nebyla Panna Maria nikdy oficiálně zařazena mezi zemské patrony, nicméně katoličtí spisovatelé a historici 17. století jí ve svých dílech přiznávali ústřední místo v českém panteonu. Jako krok k představě Panny Marie jako zemské patronky lze vnímat, že duchovním středem Čech nebyla přímo její osoba, nýbrž některý z jejích milostných obrazů, především staroboleslavský.<sup>247</sup> Bylo to tedy rovněž přivlastnění si Panny Marie, lokalizace jejího kultu, byť ne na oficiální úrovni.

Stará Boleslav byla vyhovujícím místem nejen pro svou centrální geografickou polohu, ale především jako hlavní poutní místo svatováclavské.<sup>248</sup> Význam lokálního kultu Panny Marie Staroboleslavské tak byl zdůrazněn spojením s hlavním českým patronem.<sup>249</sup> Toto spojení se nezakládalo pouze na geografické souvislosti, ale v průběhu 17. století se stále výrazněji formovalo i v legendě o původu palladia. Hybným momentem se stalo druhé vydání Arseniovy knihy; zatímco ve vydání z r. 1613 uvádí pouze, že tento zázračný obraz byl sedlákem vyorán r. 1500, v r. 1629 nejen že posouvá jeho objevení do r. 1160, ale především připojuje dovětek o jeho svatováclavském původu. Arsenia potom rozvíjejí další historikové a do legendy o palladiu zapojují další české světce: sv. Ludmilu, sv. Cyrila a Metoděje, bl. Podivena.<sup>250</sup> Tím se tradice palladia a mariánské úcty vůbec napojila na samotné počátky křesťanství v Čechách, tedy na dobu konfesijní jednoty, a stala se argumentem pro starobylost mariánské úcty u nás a tudíž i poukazem na „katolické“ kořeny českého národa. Proto je Stará Boleslav tak důležitá pro rekatolizaci Čech v 17. století.<sup>251</sup>

Propojení mariánského a svatováclavského kultu bylo pak ikonograficky názorně zpodobeno v kapličkách poutní cesty z Prahy do Staré Boleslavi;<sup>252</sup> toto paralelní vyobrazení svatováclavské legendy a milostných mariánských obrazů

---

<sup>245</sup> A. CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 45.

<sup>246</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 73.

<sup>247</sup> Např. Balbín píše *Epitome rerum Bohemicarum* jako dějiny Čech, jejichž duchovním centrem je kostel ve Staré Boleslavi.

<sup>248</sup> Mariánský kult ve Staré Boleslavi není až do 17. století spolehlivě doložen (M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 588).

<sup>249</sup> Jezuitské mariánské sodality putovaly dokonce zpočátku do Staré Boleslavi na svátek sv. Václava jako na mariánskou pout' (M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 598).

<sup>250</sup> Ibidem, s. 592.

<sup>251</sup> Ibidem, s. 586.

<sup>252</sup> Obdobná poutní cesta vedla i do Hájku u Prahy; Kateřina PAŘÍZKOVÁ, *Poutní cesta do Hájku u Prahy. Vznik, vývoj a úpadek ve světle pramenů 17. – 19. století* (bakalářská práce), Praha, FF UK, 2009.

v Čechách se zachovalo díky tisku *Svatá cesta*, připisovanému J. Tannerovi.<sup>253</sup> Kromě výrazného spojení mariánské a svatováclavské úcty odráží tato knížka i hierarchizaci jednotlivých mariánských poutních míst; Stará Boleslav je tu jednoznačně vnímána jako nejdůležitější duchovní centrum Čech, jemuž jsou ostatní místa jistým způsobem podřízena.<sup>254</sup>

Mariánský atlas *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavi* ukazuje propojení mariánské úcty se sv. Václavem také na příkladu jiného poutního místa, tentokrát ne českého. Mariazell bylo nejdůležitějším centrem mariánské úcty habsburského rodu,<sup>255</sup> dosáhlo proto i značné obliby v celé habsburské monarchii; lze to dokumentovat i na počtu českých modlitebních knížek tomuto poutnímu místu věnovaných.<sup>256</sup> V polovině 17. století je do svatováclavské legendy vnesen nový motiv: moravskému markraběti Jindřichovi se v nemoci zjevuje sv. Václav a vyzývá jej k pouti do Mariazell. Následné uzdravení markraběte je znamením zrodu nového poutního místa, sv. Václav se tedy stává zakladatelem nejvýznamnější mariánské pouti v habsburské monarchii. Tento motiv se poprvé objevuje v díle J. Tannera, a to v *Trophaea sancti Wenceslai*<sup>257</sup> a následně jako jeden z obrazů *Svaté cesty*<sup>258</sup> (což ale znamená, že byl pravděpodobně zachycen i na jednom z obrazů v kapličkách na skutečné poutnické cestě mezi Prahou a Starou Boleslaví, a že byl tedy již v této době obecně přijímanou součástí svatováclavské legendy).

Díky legendě o původu palladia se tudíž k mariánskému kultu ve Staré Boleslavi připojují kromě sv. Václava i sv. Ludmila, sv. Cyril a Metoděj a bl. Podiven; další zemští patroni potvrzují jeho významné postavení alespoň svou poutí k němu. Např. v úvodu *Svaté cesty* je čtenář vyzván, aby se vydal na pouť podle příkladu sv. Cyrila a Metoděje, sv. Vojtěcha, sv. Prokopa, pěti bratří, bl. Podivena a králů a knížat české

---

<sup>253</sup> Kromě několika českých vydání se dochovalo i vydání německé a latinské: Jan TANNER, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1679; TÝŽ, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1692; TÝŽ, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, Praha, Jezuitská tiskárna, po 1692; TÝŽ, *Heiliger Weeg von Prag nacher Alt-Buntzel*, Praha, J. Černoch, 1680; TÝŽ, *Via Sancta Praga Vetero-Boleslaviam*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1690. K Janu Tannerovi viz Milan JENČ, *Jan a Matej Tannerové – muži ve stínu*, in: *Scamna super Misam. 1. Sborník prací studentů a absolventů katedry historie FPE ZČU, Plzeň*, 2008, s. 159–164.; Jiří K. KROUPA, *J. Tanner v zrcadle Catalogi triennales II.*, in: *Listy filologické* 121, 1998, s. 121–125.

<sup>254</sup> K rozboru *Svaté cesty* srov. M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 606nn.; J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 49.

<sup>255</sup> A. CORETH, *Pietas Austriaca*.

<sup>256</sup> Srov. graf 4 a 5 v příloze této práce.

<sup>257</sup> Jan TANNER, *Trophaea sancti Wenceslai*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1661.

<sup>258</sup> M. E. DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, s. 166n.

země,<sup>259</sup> potvrzení starobylosti zde navíc překračuje hranice náboženské perspektivy a pouť se stává jakýmsi důkazem příslušnosti k českému národu vůbec.

Tuto tradici převzal i Dlouhoveský do svého zpracování legendy o původu palladia, kterou podrobně rozvedl zvláště v historických kapitolách *Zdoro-Slavička*. Naráží na ni však na mnoha jiných místech ve výkladových pasážích i v textech písní. V návaznosti na dosavadní legendistickou tradici vytvořil vlastní teorii původu palladia: „Zazračný Obraz Panny Marie od Svatého Václava a Svaté Lidmilly Vdovy a Mučednice pocházející: an rozbořivše a ztrozkotavše Modlu Krosinu řečenou, v Pohanstvu svém nad míru váženou a uctěnou, po obrácení a poznání Víry pravé, z ní Obrázek malý slíti dala, jej u veliké vážnosti a cti měla: potomně Svatému Cyrhovi Arci-Biskupu Velehradskému, na poděkování a znamení vděčnosti vyučení sebe, Víry Svaté Křesťanské, jej darovala, který vida Václava Mládenečka po něm hrubě toužícího, zase jemu obraz navrátíl a daroval. On [...] Rytinu aneb Obrázek Podivinu Služebníku svému k věrnému opatrování poručil a odevzdal.“<sup>260</sup> Dlouhoveský tak propojil dvě verze o původu palladia: podle první nechala palladium zhotovit sv. Ludmila (např. *Atlas Marianus* z r. 1657),<sup>261</sup> podle druhé je sv. Václav dostal od Cyrila a Metoděje (např. *Trophaea S. Wenceslai*). Kromě jmenovaných svatých přidal na jiném místě i sv. Vojtěcha, který prý rád chodil do Staré Boleslavi na pouť.<sup>262</sup>

Úcta k zemským patronům a svatým spjatých s Čechami vůbec se v díle Dlouhoveského projevila konceptem české země jako půdy posvěcené přítomností mnoha svatých a jejich ostatků. S tím souvisí i několik soupisů relikvií, jež se staly součástí díla Dlouhoveského: pro Starou Boleslav je to seznam zařazený do *Zdoro-Slavička*,<sup>263</sup> ostatky u sv. Jiří na Hradčanech jsou uvedeny jako součást kázání *Zrost Aneb Prospěch*, sepsání relikvií v katedrále sv. Víta vydal Dlouhoveský dokonce několikrát (*Koruna Česká*; *Svatých Těl*; *Thesaurus sacer*; *Thesaurus absconditus*; *D.O.M.A.*). Jiným příkladem je *Přídavek v Mons Adjutorii*.<sup>264</sup> je tvořen modlitbami k českým patronům, dále modlitbami ke svatým za různé potřeby (např. k patronům proti moru) a poté ke svatým, jimž jsou zasvěceny některé pražské kostely, např. sv.

---

<sup>259</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 607

<sup>260</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 17n.

<sup>261</sup> Wilhelm GUPPENBERG, *Atlas Marianus*, Mnichov, L. Straub, 1657

<sup>262</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 100.

<sup>263</sup> Ibidem, s. 108nn.

<sup>264</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. F7v nn.



Matěji (kostel v „Šárkách“) nebo sv. Mauriciovi (kaple poblíž proboštství u sv. Víta). Obyvatelé Českého království jsou potom vnímáni jako potomkové těchto svatých.<sup>265</sup>

Nejvýrazněji propojil Dlouhoveský mariánský kult s úctou k zemským patronům v knížce *Koruna Česká*, v níž jako kostru použil spisu Pontanova,<sup>266</sup> před nějž zařadil modlitbu k Panně Marii a písně z *Ager Benedictionis*. Nadřazenost Panny Marie jiným svatým se zde konkretizuje do nadřazenosti Panny Marie Staroboleslavské všem českým patronům; Stará Boleslav je oním duchovním centrem svaté české země.<sup>267</sup>

Z důrazu na úctu k Panně Marii Staroboleslavské vyplývá i četnost svatováclavských motivů v díle Dlouhoveského, podpořená možná i vlasteneckou stránkou tohoto kultu. O oficiálním spojení mariánského kultu se svatováclavským svědčí písemný závazek staroboleslavské kapituly z r. 1683, že bude šířit úctu k Panně Marii a Svatému Václavu.<sup>268</sup>

Kromě sv. Václava uctívajícího palladium je jako výrazný mariánský ctitel představován další český patron, sv. Vojtěch. Jeho poutě do Staré Boleslavi, zmiňované ve *Zdoro-Slavičkovi*,<sup>269</sup> jsou sice motivovány úctou ke krvi sv. Václava, nicméně ani toto spojení nezůstává bez významu. Ve spisu *Koruna Česká* je připomenuta jeho „obzvláštní pobožnost k Panně Marii“.<sup>270</sup> Nejvýrazněji se však projevuje jako šířitel křesťanství a s ním spojené mariánské úcty, v jeho postavě se tedy opět spojují počátky českého národa a počátky jeho křesťanských dějin s mariánskou úctou.<sup>271</sup>

Zvláštní místo mezi českými patrony putujícími k palladiu zaujímá Jan Nepomucký. Motiv jeho pouti do Staré Boleslavi se patrně poprvé objevuje až v díle Dlouhoveského.<sup>272</sup> Z hlediska propagace nepomucenského kultu to bylo velmi výhodné spojení: Jan Nepomucký tu neslouží jako důkaz starobylosti a vážnosti obrazu Panny

---

<sup>265</sup> *Velké dějiny zemí Koruny české*, s. 315. Srov. též píseň na závěr soupisu relikvií v knize *Svatých Těl* s incipitem: „Radujte se ó Čechové, Svatých Božích Potomkové.“

<sup>266</sup> Jiří BARTHOLD Z BRAITENBERKA (PONTANUS), *Duchovní obveselení Koruny České*, Praha, J. Nigrin, 1599.

<sup>267</sup> „V Srdci sedíš Země České / Paní Boleslavská“ (J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. 50; podobně s. 20 a s. 42); srov. též výsadní postavení Panny Marie Staroboleslavské mezi českými patrony v knize *Koruna Česká*.

<sup>268</sup> Státní oblastní archiv Praha východ, Kolegiální kapitula sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi, karta č. 26, inv. č. 434 III – B1c.

<sup>269</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 100.

<sup>270</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Koruna Česká*, s. C5r.

<sup>271</sup> V knize *Fons parvus* je uveden jako ten, který do klatovského kraje přinesl křesťanství, rozbořil pohanské obětiště a na jeho místě postavil kostel Narození Panny Marie, do něhož byl později přenesen milostný obraz Panny Marie Klatovské (J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. A2r nn.). Podobně je sv. Vojtěch znázorněn ve *Zdoro-Slavičkovi* na s. 94n.

<sup>272</sup> V rukopisné verzi legendy *De beato Joanne Nepomuceno* z r. 1668, dochované pouze díky otisku v Berghauerově knize *Protomartyr poenitentiae* (1761).

Marie Staroboleslavské, ale naopak prestiž staroboleslavského mariánského kultu a zároveň starobylého kultu svatováclavského dodává větší váhy i osobnosti tohoto světce.<sup>273</sup> Poněvadž se Dlouhoveský podílel na rozšíření úcty k Janu Nepomuckému a přispěl svým svědectvím i k jeho kanonizaci (srov. kap. IV. 1.), bylo pro něj takové spojení jistě výhodné.

Starobylost a dlouhá tradice byly v 17. století důležitým argumentem pro pravost či oprávněnost jakéhokoli jevu; proto např. v konfesijních sporech argumentovaly obě strany právě sv. Václavem – katolíky byl chápán jako zakladatel původní křesťanské (a tudíž katolické) víry v Čechách, ale už Rokycana mu připisuje přijímání pod obojí způsobou.<sup>274</sup> Proto i legendy o zázračných obrazech pokud možno zdůrazňovaly starobylost obrazu i jeho uctívání, často starobylost chápanou ve středověkém pojetí „o původu něčeho není zpráv“.<sup>275</sup> Např. Balbín klade původ zázračné sošky v *Diva Turzanensis* do dob cyrilometodějských,<sup>276</sup> podobně i úpravy legendy o staroboleslavském palladiu dovedly jeho vznik do stejné doby, ačkoli v první Arseniově verzi o něm nebylo známo nic jiného, než že bylo r. 1500 vyoráno sedlákem.<sup>277</sup> Potřeba starobylosti se promítla i do legend o nově vznikajících poutních místech: Dlouhoveský sice v legendě o klatovském obrazu Panny Marie nezastírá, že se jedná o nedávno vzniklou kopii, nicméně předlohou pro ni byl starý milánský obraz.<sup>278</sup> Starobylost je celému poutnímu místu dodána počátečním vyprávěním o bájně pohanské šlechtici Klattauce (nebo Gluttce) a o sv. Vojtěchu, který založením mariánského kostela v podstatě založil i mariánskou úctu v klatovském kraji.<sup>279</sup> V případě Staré Boleslavi se Dlouhoveský mohl již opřít o autoritu legendy, proto bez pochybností zdůrazňuje dlouhou tradici staroboleslavských poutí ve vlastním zpracování legendy i na jiných místech svých knih.<sup>280</sup>

J. I. Dlouhoveský o sobě dokonce výslovně říká: „Starých věcí a Paměti velký Milovník jsem, a zvláště těch Pobožností, kterých staří Katoličští Předkové naší se

---

<sup>273</sup> M. E. DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, s. 157.

<sup>274</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 589.

<sup>275</sup> Z. KALISTA, *Česká barokní pout'*, s. 33n.; k baroknímu historismu srov. Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 91.

<sup>276</sup> Z. KALISTA, *Česká barokní pout'*, s. 61.

<sup>277</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 606.

<sup>278</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. A3v nn.

<sup>279</sup> Ibidem, A1r nn.

<sup>280</sup> Např. „Všecko k větší Cti a Slávě Boží, k rozmnožení Pobožnosti a Poutí starodávních, v Srdci a v Prostřed Zemi sedící“ (J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. 84).

drželi.<sup>281</sup> Starobylost je pro něj kladnou hodnotou zvyšující vážnost jakéhokoli místa nebo události,<sup>282</sup> především pak co se křesťanské víry týče. V tomto případě je starobylost pevně spjata s mariánskou úctou, jak je patrné z názvu kapitoly „Čechové hned od začátku svého Nejsvětější Panenku Marii vždycky milovali“,<sup>283</sup> v níž Dlouhoveský popisuje šíření křesťanství za prvních Přemyslovců, především pak zakládání mariánských kostelů.<sup>284</sup>

Kromě počátků křesťanství v Čechách se historiografie 17. století s oblibou odvolávala i na dobu vlády Karla IV., pozitivně hodnocenou díky jeho podpoře církve. S tím souvisí i rozvoj svatováclavského kultu,<sup>285</sup> připomínaný Dlouhoveským v kázání ke kutnohorským poutníkům.<sup>286</sup> Neméně důležitý je důraz na mariánskou úctu, spojovaný zejména s Arnoštem z Pardubic (srov. kap. VI. 8.).

Doba Karla IV. byla jakýmsi mytickým zlatým věkem i v díle Dlouhoveského, především opět ve spojení s mariánskou úctou: „Co se pak uctění Nejsvětější Královny Nebes dotýče: dobře Nové Město Pražské již stojící od jednoho znamenitého *Parthenopolis*, to jest Panenské Město, nazváno bylo. Poněvadž jest ke Cti a Zvelebení Matky Boží vystavené a jako mezi dvěma Hrady postavené.“<sup>287</sup> Následuje vypsání kostelů a klášterů zasvěcených Panně Marii v době Karla IV., za jeho zvláštní zásluhu je považováno založení kláštera Panny Marie na Trávníčku, do něhož uvedl „Mnichy, kteříž slovou: Služebníci Matky Boží [tj. servité]“. <sup>288</sup>

---

<sup>281</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. C10v n.

<sup>282</sup> Srov. např. spis „Synopsis Aneb Krátký Vejťah O Nejprřednější, **Nejstarožitnější** a Nejslavnější Řádě a Řehole Sv. Patriarchy Benedikta jakožto **Prvo-počátečným** v Čechách“ [zdůraznila K. S.]. V tomtož díle popisuje Dlouhoveský „starožitnost“ českých klášterů (s. C4r), opět spojenou se sv. Vojtěchem. Ve spisu *D.O.M.A. Christus patiens* je hned v úvodu zmiňován kníže Bořivoj (s. A1v nn.), znázorněný i na doprovodné rytině, na níž se spolu s Karlem IV. modlí ke sv. Apolinárii. Zdůraznění dlouhé tradice obsahuje rovněž titul *MONS ADJUTORII. Hora Pomoci. To jest: Obnovení Pobožnosti starodávni...*

<sup>283</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 88–98.

<sup>284</sup> Srov. Jiří MIKULEC, *Přemyslovci v českém barokním patriotismu*, in: *Per saecula ad tempora nostra. Sborník prací k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka*, sv. 2., edd. Jiří MIKULEC – Miloslav POLÍVKA, Praha 2007, s. 601–606.

<sup>285</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 589n; srov. též *Velké dějiny zemí Koruny české*, s. 313.

<sup>286</sup> Doba Karla IV. je tu jednoznačně vnímána jako vrchol v historii Kutné Hory: „Že pak vaše Hory Kutné někdy celou Českou Zemi obohacovali, zvlášť za času Karla Čtvrtého, kdež největší Pobožnost k Svatému Václavu květila...“ (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Pozdvížení*, s. A4v).

<sup>287</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. A5r.

<sup>288</sup> Ibidem, s. A5v n. K řádu servitů srov. Jan PAŘEZ, *Kláštery na Novém Městě pražském do husitských válek a jejich právní a ekonomické postavení v městském prostředí*, in: *Nové Město pražské ve 14. – 20. století*, edd. Václav LEDVINKA – Jiří PEŠEK, Praha 1998, s. 75–91; Veronika ČAPSKÁ, *Vytváření prostoru pro působení servitů v českých zemích v 17. a 18. století*, in: *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci*, ed. Ivana ČORNEJOVÁ, Praha 2003, s. 152–164.

Situování zlatého věku do minulosti národa patří k motivům, jimiž se v díle Dlouhoveského projevovaly vlastenecké postoje 17. století. Karel IV. je především „Vlastencem, Krajanem, ano i Pražanem, Čechův svých vzlaštím Milovníkem“.<sup>289</sup> Podobně Balbín popisuje Karla IV. jako „největšího příznivce slovanského jazyka a lidu, který toužil, aby jeho Čechy co nejvíce rozkvétaly.“<sup>290</sup> Tento důraz na minulost má paralelu v negativním obrazu přítomnosti, kdy se český národ odcizuje své pravé podstatě módním napodobováním cizích národů: „Nynější věk tak porušený jest, že na domácí věci nehrubě dbáme, jak v jídle tak v šatech, ano v řeči samé se měníme: stydí se mnozí za českou řeč; ano se divně přetváří, jakoby již česky zapomněli, ješto mleko české mateře své na piskách jim ještě kape.“<sup>291</sup> Opět se nabízí srovnání s Balbínem, jehož apologie českého jazyka je nesena ve stejném duchu, jak prozrazuje už její titul: „Krátká, ale pravdivá rozprava o kdysi šťastném, nyní však přeubohém stavu Českého království, zvláště pak o vážnosti českého neboli slovanského jazyka.“<sup>292</sup>

Jazyk je tu jedním ze základních atributů národa, je spojen s jeho historií, nárokuje si dokonce takřka posvátné postavení jakožto řeč svatováclavská.<sup>293</sup> Své vnímání výlučnosti českého jazyka formuloval Dlouhoveský v censuře knihy M. V. Kruzia z Krausenberka; kromě obvyklého doporučení knihy z titulu duchovního pastýře tvoří tuto censuru především obhajoba české řeči, pro tento žánr nečekaná. Kromě chvály jazyka popisuje Dlouhoveský i jiné půvaby české země, a to s patřičnou vlasteneckou nadsázkou; v předmluvě k Holanovu kancionálu vypočítává různé přednosti cizích zemí, jako umělecké památky, vojenskou sílu či naleziště zlata, avšak „co jinší po rozdílně a obzvláště jako po kousku a částechku u sebe mají a zdaleka ukazují, to vše v plnosti v jednom Čechové obsahují.“<sup>294</sup>

Přes veškerou chválu jazyka a žehráni na úpadek Čech způsobený zálibou v cizích vzorech je vlastenectví Dlouhoveského podstatně vzdálené vlastenectví

<sup>289</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. A4v.

<sup>290</sup> Bohuslav BALBÍN, *Rozprava krátká, ale pravdivá*, přel. Milan KOPECKÝ, Praha 1988, s. 120.

<sup>291</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Předmluva*, in: Johann Eusebius NIEREMBERG, *Život a Zázrakové Sv. Izidora*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1673, s. 7.

<sup>292</sup> B. BALBÍN, *Rozprava krátká, ale pravdivá*, s. 9.

<sup>293</sup> Srov. např. titul knihy „Duchovní Pozdvížení [...] z Příchodu Nejslavnější Processi Kuttno-Horské [...]“. Ješto byl ji pozdravil a vítal [...] Řeči Svato-Václavskou Jan Hynek Dlouhoveský.“ O úloze sv. Václava pro barokní vlastenectví viz např. Jiří MIKULEC, *Kult sv. Václava a barokní náboženská bratrstva v Čechách*, in: *Svatý Václav*, ed. Petr KUBÍN, Praha 2010, s. 363–376; Jan ROYT, *Kult a ikonografie sv. Václava v 17. a 18. století*, in: *Svatý Václav v umění 17. a 18. století*, ed. Jan ROYT, Praha 1994, s. 8–18; Martin SVATOŠ, *Svatý Václav v literatuře 17. a 18. století*, in: *Svatý Václav v umění 17. a 18. století*, ed. Jan ROYT, Praha 1994, s. 22–29.

<sup>294</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Předmluva*, in: V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, s. A2r.

zrozenému v Národním obrození.<sup>295</sup> Chvála češtiny nebrání tomu, aby značnou část svých děl nenapsal německy a latinsky, a ani zemský patriotismus nebyl na překážku závěrečné modlitbě knihy *Fons parvus*: „Schütz unser Königreich, das gantze Teutsche Land, das Hauß von Österreich mit deines Sohnes Hand!“<sup>296</sup>

#### V. 4. Úcta ke svatým a její spojení s mariánským kultem

Přes své výrazné mariánské zaměření se dílo Dlouhoveského otevírá i dalším rozměrům náboženské úcty, často rovněž příznačným pro katolictví 17. století. Kromě úcty k zemským patronům (srov. kap. V. 3.) jsou to kulty jiných svatých a potom kult Utrpení Krista. Těmto dvěma okruhům je věnována podstatná část jeho díla, někdy ve spojení s prvky mariánské zbožnosti, někdy zcela samostatně. Rozšiřování úcty ke svatým lze odvodit i nepřímo z vydavatelské a censorské činnosti Dlouhoveského. Jeho schválení je připojeno k českému překladu pasionálu.<sup>297</sup> Zasloužil se též o vydání české verze Balbínova životopisu Jana Nepomuckého<sup>298</sup> či Nierembergovy legendy o sv. Izidorovi,<sup>299</sup> jak je zřejmé z předmluv k těmto spisům. O úctě Dlouhoveského ke svatým svědčí i různé soupisy ostatků (viz kap. V. 3.).

Patrně prvním spisem J. I. Dlouhoveského byla filozofická teze z dob studií o sv. Tomášovi Akvinském<sup>300</sup> a hagiografické motivy procházely průběžně celým jeho dalším dílem. Nejčastěji se vyskytující jména svatých ukazují na základní kritéria výběru: kromě českých patronů či světců s Čechami nějakým způsobem těsněji spojenými<sup>301</sup> jsou to svatí spjatí s působištěm Dlouhoveského, významné místo zauímají v jeho tvorbě přímluvci za různé potřeby (především za uzdravení v některé nemoci) a svatí jezuitského řádu. Rovněž kult sv. Izidora (patrona sedláků), prosazovaný v Čechách v 2. polovině 17. století, je částečně zastoupen i v jeho vlastní literární tvorbě.

R. 1671 byl Dlouhoveský jmenován děkanem u sv. Apolináře na Novém Městě pražském. Téhož roku vychází jeho kniha *Mons Adjutorii. Hora Pomoci. To jest:*

---

<sup>295</sup> K patriotismu srov. např. Jiří MIKULEC, *Katolický zemský patriotismus Harantovy doby*, in: *Historie – Otázky – Problémy* 1, 2009, s. 57–67; Bedřich LOEWENSTEIN, *Od „vlasteneckých ctností“ ke kultu národa. Patriotismus mezi osvícenstvím a raným romantismem*, in: *Český časopis historický* 93, 1995, s. 646–664.

<sup>296</sup> „Chraň rukou svého Syna naše království, celou německou zemi a dům rakouský“; J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. F1r.

<sup>297</sup> *Martyrologium Aneb Pasionál Svaté Římské Církve*, Praha, J. Arnolt, 1676.

<sup>298</sup> Bohuslav BALBÍN, *Život S. Jana Nepomuckého*, Praha, J. Černoch, 1684.

<sup>299</sup> Johann Eusebius NIEREMBERG, *Život a Zázrakové Sv. Izidora*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1673.

<sup>300</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Divus Thomas de Aquino*, Praha, U. B. Goliáš, 1663.

<sup>301</sup> Např. patroni pražských kostelů v *Mons Adjutorii*.

*Obnovení Pobožnosti starodávni k Čtrnácti Svatým Pomocníkům v Kosteletě Kollegiátním Svatého Apollinaria v Novém Městě Pražském. [...] Mezi kterýmižto Čtrnácti Ona v prostřed postavená stkví se jako Měsíc mezi Hvězdami Pomocnice Staroboleslavská.* První část knihy je opět věnována modlitbám a písním k Panně Marii Staroboleslavské, na ni jsou poměrně volně napojeny modlitby ke čtrnácti pomocníkům.<sup>302</sup> Podobné volné spojení představuje i zařazení čtrnácti pomocníků do mariánské knihy *Outočiště Českého Království*.

Čtrnáct pomocníků patří do skupiny svatých, kteří jsou vzýváni především jako pomocníci v různých situacích, do nichž se mohl prostý člověk 17. století dostat, především v situacích nebezpečných či alespoň nepříjemných. K nim patřily hlavně nemoci; proto zařadil Dlouhoveský do svých děl modlitby ke sv. Valentinovi (patron proti padoucnici) či Liboriovi (proti „kamenu“). Oblíbenou byla též sv. Apolena: „Kdo bolestí zubův okusil, ten dobrou vědomost má, jak ty malé kůstky mnohou práci člověka zavalí, tak že mnohý nevěda jak sobě pomoci vlasy z hlavy šklube, o zeď hlavu bije, nejínáč jako vůl řve a plačtivě nařiká...“<sup>303</sup> Nejčastěji se ale objevují moroví patroni jako sv. Šebestián, sv. Roch a sv. Rozálie. V roce velké morové epidemie (1680) dokonce Dlouhoveský vydal samostatnou knihu *Duchovní Recipe*, v níž je kromě těchto svatých hlavní ochránkyní před morem Panna Maria.

Ačkoli byla v 17. století často vzývána i za tímto účelem,<sup>304</sup> její přední místo bylo odvozeno spíše od jejího výjimečného postavení v díle Dlouhoveského. Např. v *Duchovním Recipe* (1676) je k výkladu o užitečnosti přímlyvy jednotlivých svatých dodáno, že sv. Apolena je sice užitečná proti bolestem zubů a jiní svatí k jiným věcem, ale na všechno je nejužitečnější vzývat Pannu Marii.<sup>305</sup> Kromě svatých přímlyvců v době nemoci nechybí v knihách Dlouhoveského ani sv. Barbora jako patronka za šťastnou smrt a sv. Antonín Paduánský jako pomocník v nebezpečí a zvláště při hledání ztracených věcí. Veškerá uvedená jména označují svaté, kteří byli v barokních Čechách

---

<sup>302</sup> Podle *Jednání a Napomenutí Krátkého* na s. C10r se jedná o obnovení pobožnosti nalezené ve starém misálu v katedrále sv. Víta, v němž se nachází i mše o Bolestné Panně Marii. Poukaz na starou tradici této pobožnosti je i v titulu celé knihy, což bylo pro její znovuzavedení důležitým podpůrným argumentem.

<sup>303</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. 26n.

<sup>304</sup> Srov. např. J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 49; passim, s. 121; passim, s. 122. Rovněž pobožnost mariánské jha (ibidem, s. 183nn.) je představena jako účinný prostředek proti morové ráně.

<sup>305</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. 26nn.

značně oblíbení;<sup>306</sup> výběr Dlouhoveského nebyl tedy nahodilý a vycházel vstříc potřebám své doby.

K hojně uctívaným světcům patřili i světci jezuitského řádu, zvláště sv. Ignác. Spolu s druhým nejznámějším jezuitským svatým, sv. Františkem Xaverským, má v tvorbě Dlouhoveského velmi důležité místo. Kromě modliteb a písní zařazených do jiných děl vyšly o sv. Ignácovi dva drobné spisy, připisované Dlouhoveskému, a jeden o sv. Františkovi Xaverském.<sup>307</sup> Důvodem pro tuto nevšední úctu mohla být opět „užitečnost“ těchto svatých – spis o obrazu sv. Ignáce je přímo určen těhotným ženám svými modlitbami a písněmi za šťastný porod, sv. František Xaverský byl zase vzýván jako patron proti moru, případně jako ochránce před nemocemi vůbec, jak je zřejmé už z titulu spisu *Medicus honoratus. Lékař počestný...* Také základem těchto knížek jsou popisy zázračných uzdravení.

Důležitější úlohu mohly mít kontakty Dlouhoveského s jezuitským řádem, o nichž se nejvíce zpráv dochovalo právě v literárních dílech. Na straně Dlouhoveského jsou to tedy vlastní spisy o předních jezuitských svatých a vydání Nierembergovy knihy, na straně Tovaryšstva Ježíšova pak dedikace knih s mnohamluvnou oslavou zásluh Dlouhoveského.<sup>308</sup> Také Týnec, téma nedochované knihy *O Panně Marii Tejnické*, byl jako poutní místo spojen především s jezuitským řádem. Ve svých knihách o sv. Ignácovi a sv. Františkovi Xaverském se Dlouhoveský zaměřuje na zázraky spojené s českým prostředím, nejvýrazněji se jeho kontakty s českou provincií Tovaryšstva ukazují v knize *Medicus honoratus*, neboť jí vylíčené zázraky se omezují na okolí českých jezuitských kolejí. Dlouhoveský dokonce uvádí, že se jedná o „Vybrání z pamětných ročních zaznamenání, Tovaryšstva Pána Ježíše v Království českém od léta 1660;“<sup>309</sup> jeho hlavním pramenem byly tedy patrně litterae annuae,<sup>310</sup> což svědčí o úzké spolupráci s jezuitským řádem. Kniha *Svatý Ignácius* je dokonce podepsána klementinskými jezuiti; pouze za úvodním záznamem zázračného uzdravení je podpis Dlouhoveského,<sup>311</sup> jeho autorský podíl na zbytku knihy nelze určit.

---

<sup>306</sup> Velké dějiny zemí Koruny české, s. 303.

<sup>307</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Svatý Ignácius z Loyoly*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1673; TÝŽ, *Správa o Obrazu S. Ignácia*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1684; TÝŽ, *Medicus honoratus*.

<sup>308</sup> J. TANNER, *Svatá cesta* (všechna vydání kromě latinského); Bohumír Hynek Josef BILOVSKÝ, *Nový Cherubín, Léta 1491. Od Boha Všemohoucího stvořený*, 1695.

<sup>309</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Medicus honoratus*, s. 86.

<sup>310</sup> K litterae annuae srov. Kateřina BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, *Litterae annuae provinciae Bohemiae (1623–1755)*, in: *Folia historica bohemica* 25, 2010, s. 23–49.

<sup>311</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Svatý Ignácius z Loyoly*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1673, s. XIX.

Mezi ostatními svatými je také třeba zmínit sv. Izidora. Kult tohoto španělského světce byl v 17. století v Čechách prosazován jako kult patrona sedláků, mj. i zakládáním náboženských bratrstev s tímto patrocinielem.<sup>312</sup> Přes veškerou snahu kněží, zvláště jezuitského řádu, nedosáhl nikdy široké obliby.<sup>313</sup> O zviditelnění tohoto světce se pokusil i Dlouhoveský tím, že ve svých knihách přidal do modliteb ke svatým i modlitbu k sv. Izidorovi; v knize *Outočiště Českého Království* je dokonce k mariánským písním a modlitbám přidána píseň o sv. Izidorovi (jinak jsou tam otištěny pouze písně o sv. Václavu, v dalším oddílu knihy následují také modlitby ke čtrnácti pomocníkům). Sv. Izidor je tu spojen se svatými v kontextu Dlouhoveského díla nejoblíbenějšími, sv. Václavem a především Pannou Marií. Píseň *Svatý Václave, Vejvodo České Země* je zařazena i na závěr českého vydání legendy o sv. Izidorovi,<sup>314</sup> jež vyšlo právě zásluhou Dlouhoveského. Spojení se zemským patronem bylo v tomto případě obratným tahem, který mohl výrazně usnadnit přijetí sv. Izidora mezi oblíbené české svaté, podobně jako spojení se Starou Boleslaví dodalo závažnosti kultu Jana Nepomuckého.

V díle Dlouhoveského je úcta ke svatým často propojena s mariánskou úctou. Kult Utrpení Páně je naproti tomu tématem poměrně specifické skupiny děl. Tu tvoří latinské kázání *D.O.M.A. Christus patiens* (se soupisem ostatků u sv. Víta vztahujících se k Umučení Páně) a modlitební knížky *Patnácte modliteb velmi pěkných sv. Brigidy*, *Pět Červených Korálův*, *Hodinky k S. Kříži*, *Strom Života U prostřed Ráje Českého Království* (*Lebensbaum In der mitte des Paradeises*). Tato díla tvoří do jisté míry i svébytný okruh poetiky; např. písně dosvědčují zrání umělecké tvorby Dlouhoveského, oproti jeho jednoduchým prvotinám jsou psány bohatým jazykem plným básnických figur a metaforických obrazů.<sup>315</sup>

<sup>312</sup> Srov. i titul Nierembergovy knihy vydané Dlouhoveským: „[...] Nyní pak Všem obecným a pracovitým lidem, vzláště pak těm, kteří v Bratrstvích téhož Svatého Izidora [...] horlivěji Pánu Bohu slouží.“

<sup>313</sup> O kultu sv. Izidora viz Jiří MIKULEC, *Kult svatého Izidora sedláka v Českých zemích. K působení církve v prostředí venkova v 17. a 18. století*, in: *Kultura baroka v Čechách a na Moravě*, ed. Zdeněk HOJDA, Praha 1992, s. 65–84; TÝŽ, *Svatý Izidor – španělský sedlák na českém venkově*, in: *Dějiny a současnost* 14, 1992, s. 26–30.

<sup>314</sup> J. E. NIEREMBERG, *Život a Zázrakové Sv. Izidora*, s. 111n.

<sup>315</sup> Např. „Vonný Kvítka, Růžičko má, přelíbá Zahrádka má, kde travička, kde tvé líčka, stratila se krása všecka. [...] Zdaliž Ovotce sbírají, když Vlasy z Hlavy trhají, ach Ovotce, ach Ovotce, Syn jest Nebeského Otce. Strom jest, ach strom velmi líbí [!], padá Lističko spanilý, které nezná Listopadu, poddáno je tomu pádu. Dvě Perličky, dvě Hvězdičky, Zlatem třpitící [!] Očičky, ach zčernaly, ach zsinaly, podivnou proměnu vzaly“ (J. I. DLOUHOVESKÝ, *Hodinky k S. Kříži*, s. B9r n.).



Velký prostor je pašijovým modlitbám a pobožnostem věnován v knize *Věvec Nezvadlý*, v níž se vyskytují spolu s některými mariánskými pobožnostmi. Toto spojení je ovšem uskutečněno čistě formálně, pouhým řazením za sebou. Jako syntéza úcty k Panně Marii a Utrpení Krista se nabízí kult Panny Marie Bolestné, v literatuře 17. století značně oblíbený.<sup>316</sup> Mezi atributy Panny Marie v knihách Dlouhoveského má však přídomek „bolestná“ zcela okrajové místo.<sup>317</sup>

Jediné promyšlené propojení mariánské a pašijové zbožnosti uskutečnil Dlouhoveský opět díky mnohohrstevnatosti poutního místa Staré Boleslavi. K úctě svatováclavské a mariánské připojil ještě třetí poutní cíl, zázračný krucifix. Stejně jako v případě Klatov byla jeho knížka *Strom Života*<sup>318</sup> reflexí nově vzniklého poutního místa (k zázračnému otevírání a zavírání očí došlo r. 1689) a zároveň i jeho propagací a legitimizací. V tomto ohledu byla práce Dlouhoveského usnadněna samotnou lokalizací zázraku: pravověrnost zjevení nepřímo potvrzovala sama starobylost poutního místa, spojení s kultem palladia a sv. Václava, byť založené pouze lokálně, dodávalo novému kultu podobné vážnosti, jaké požívala starší poutní místa. Poutnická příručka *Strom Života* je založena právě na této lokální spřízněnosti: vede poutníka z kostela kostela Nanebevzetí Panny Marie ke kostelu sv. Václava, dále ke Kristu na zázračném krucifixu a vrací se opět k Panně Marii.<sup>319</sup> Přestože je pozornost poutníka soustředěna k všem třem poutním cílům, východiskem i konečným cílem je tu opět místo mariánské. Mariánská úcta je tak částečně oběma dalším kultům nadřazena.

Po mariánské úctě a úctě ke svatým je tedy třetí důležitou tematickou oblastí kult Umučení Páně. V díle Dlouhoveského se tak odrážejí tři ze čtyř základních pilířů pietas Austriaca, jak je definovala A. Coreth: pietas Eucharistica (úcta k eucharistii), fiducia in Crucem Christi (důvěra v Kristův Kříž), pietas Mariana (mariánská úcta) a Verehrung der Heiligen (úcta ke svatým).<sup>320</sup>

---

<sup>316</sup> Srov. graf č. 3 v příloze této práce.

<sup>317</sup> K Panně Marii Bolestné se obrací např. modlitba v *Hodinkách ke S. Kříži* (s. A4r nn.) nebo píseň s incipitem *Svatá Panno proč tak vzdycháš* (*Ager Benedictionis*, s. 60–64). Kniha *Duchovní Recipe* (1676) se dokonce věnuje přímo Pietě svatojakubské, ale v samotném textu knihy chybí výraznější christologický motiv a ani o samotné pietě autor mnoho nepíše, důraz je kladen především na zázraky spojené se střelní modlitbou. Ve srovnání s jinými specifikacemi mariánské úcty, především s konkretizací podle zázračných obrazů nebo soch, je úcta k Panně Marii Bolestné v celku díla Dlouhoveského pouze marginálním prvkem.

<sup>318</sup> Křesťanská tradice chápala strom poznání, jehož ovoce svedlo Adama a Evu k hříchu (Gen 2,9nn.), jako předobraz Kristova kříže – stromu života. Např. sv. Bonaventura napsal spis o duchovním cvičení s názvem *Lignum vitae*.

<sup>319</sup> Srov. M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 594.

<sup>320</sup> A. CORETH, *Pietas Austriaca*.

## V. 5. Habsburská pietas Mariana

Mezi čtyřmi jmenovanými znaky, jimiž A. Coreth definuje zbožnost rakouských Habsburků, je tedy i mariánská úcta, zvláště pak úcta k Neposkvrněnému Početí Panny Marie. Její závažnost navíc vynikla v souvislosti s rekatolizací, přičemž v důrazu na mariánskou složku katolické víry se habsburská rodová úcta opírala o mariánskou úctu církevních řádů, především jezuitského.<sup>321</sup> Mariánský kult v habsburské monarchii je pak neodmyslitelně spjat s poutním místem Mariazell. Tato tradice byla zahájena Ferdinandem II., podle jeho příkladu vykonávali mariazellskou pouť i další habsburští panovníci v 17. a 18. století, především ve spojení s nejvýznamnějšími událostmi své vlády, jakými byla např. císařská korunovace.<sup>322</sup> Proto se toto poutní místo stalo centrem mariánského kultu v rakouských zemích, a tedy i poutním cílem obyvatel všech zemí ovládaných Habsburky.<sup>323</sup>

V českých zemích přispěl k popularitě tohoto místa i dodatek ke svatováclavským legendám, tedy už zmiňované zjevení sv. Václava moravskému markraběti Jindřichovi na počátku 13. století (srov. kap. V. 3.). Také Dlouhoveský neopomněl zmínit toto zjevení spojené se zázračným uzdravením: „Toť jest byl První, jak já se domnívám, Cellenský Zázrak, kterýž jsa po všech Krajinách roznešen příčina byl, že Celle prvé nehrubě známé místo k známosti Lidu a potom k tomu Velikému, jemuž se nyní divíme, zvelebení přišlo.“<sup>324</sup> Tím se veškerá sláva Mariazell vztáhla k zásluhám legendárního zakladatele, sv. Václava. A ačkoli bylo nesporné prvenství tohoto místa mezi všemi poutními místy habsburské monarchie, přece bylo mírně zpochybněno především ve prospěch Staré Boleslavi: jednak je v novějších legendách natolik zdůrazňována Václavova obliba Staré Boleslavi, že ostatní poutní místa s ním spojená přirozeně ustupují do pozadí podřízenosti, jednak nese boleslavská pouť větší závažnost z hlediska svého stáří – podle legend byla založena samotným sv. Václavem v 10. století, kdežto Mariazell je založeno až Václavovým zjevením z 13. století.

Údajný svatováclavský původ Mariazell byl samozřejmě široce přijímán pouze v Čechách. Ve všeobecné znalosti se udržoval ještě minimálně po celé 18. století, kdy oblíbenost mariazellské pouti v českých zemích stoupala (srov. graf č. 5 v příloze této práce) a byla vydána i řada česky psaných poutnických knížek, v nichž se sv. Václav

---

<sup>321</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>322</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 613nn.

<sup>323</sup> A. CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 55n.

<sup>324</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 93n.

jako zakladatel této pouti objevuje.<sup>325</sup> Vztah Mariazell – Stará Boleslav se možná konstruoval i na jiné rovině; Via sancta, spojující Mariazell s Vídní, měla možná vliv na boleslavskou Svatou cestu.<sup>326</sup>

V literárním díle Dlouhoveského jsou ale Habsburkové uváděni takřka výhradně v souvislosti s palladiem. Tradice boleslavských poutí začíná v habsburském rodu Ferdinandem II., jeho nástupci tam putovali bezprostředně po své korunovaci na českého krále (boleslavská pout' se tak stala analogií k mariazellské pouti po císařské korunovaci).<sup>327</sup> Ještě Marie Terezie tuto pout' vykonala, ačkoli byl tehdy symbolický význam tohoto aktu již zcela setřen.<sup>328</sup> Pro Habsburky byla Boleslav rovněž důležitá z hlediska svého spojení mariánské a svatováclavské úcty – jejich dědičný nárok na českou korunu mohl být nejlépe legitimizován spojením se sv. Václavem, proto se také objevují pokusy o zapojení českého patrona do habsburského rodokmenu.<sup>329</sup> V průběhu třicetileté války se palladium dostalo na císařský dvůr a jeho uctívání se stalo dalším z rysů habsburské zbožnosti, téměř rodinným kultem: Ferdinand II. mu děkoval za záchranu v bitvách, do nichž si je s sebou bral,<sup>330</sup> šťastné narození Leopolda I. bylo rovněž připisováno Panně Marii Staroboleslavské.<sup>331</sup> Posledně jmenovaný vykonal staroboleslavskou pout' dokonce patnáctkrát.<sup>332</sup> Do období jeho vlády spadá ostatně i počátek literární činnosti Dlouhoveského.

Leopoldova úcta k palladiu nalezla radostný ohlas v Dlouhoveského kázání *Thermae salutare*s a především ve *Zdoro-Slavičkovi*. Motiv jeho zázračného narození je zde zpracován na několika místech, dokonce pomocí přirovnání k Alexandrovi Velikému, který se narodil za osobní přítomnosti bohyně Diany.<sup>333</sup> O výjimečném postavení císaře Leopolda v kontextu rané tvorby Dlouhoveského svědčí i označení jako „Milý můj bílý a červený Leopold totiž nynější, vládnoucí a panující“<sup>334</sup> nebo „Milý můj bílý a červený, zvolený z tisícův: z Domu Rakouského, právě Barvy stejné.“<sup>335</sup>

---

<sup>325</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 618.

<sup>326</sup> Ibidem, s. 614.

<sup>327</sup> M. E. DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, s. 156.

<sup>328</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 617.

<sup>329</sup> Názorně tuto snahu ilustruje rytina v Tannerově knize *Svatá cesta*; srov. M. E. DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, s. 167; M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 610.

<sup>330</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 601.

<sup>331</sup> Ibidem, s. 601.

<sup>332</sup> Ibidem, s. 615.

<sup>333</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 53–55, passim, s. 130n., passim 131n.

<sup>334</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>335</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Pozdvížení*, s. A2v.

Variace na slova *Písně písní*, interpretovaná obvykle jako popis Krista, se v tomto kontextu jeví zvlášť odvážně, navíc ve srovnání s oslovením Krista v jiné knize Dlouhoveského: „Tobě, Miláčku bílý a červený, bílý od Božství, červený z člověčenství. Ženichu v krvi Kriste Ježíši ukřižovaný...“<sup>336</sup> Prostřednictvím jazyka *Písně* je úcta či přímo láska k Leopoldovi I. přenesena do velmi osobní oblasti a zároveň i sakralizována; na druhou stranu tím dochází k určitému znesvěcení či alespoň snížení exkluzivity těchto obrazů.

Kromě Leopolda I. se v textech Dlouhoveského příležitostně objevují i modlitby za zachování habsburského rodu obecně; především Panna Maria jako jeho „věčná ochránkyně“<sup>337</sup> má chránit jej i ostatní země jemu poddané. V tomto typu proseb se objevuje pojetí rakouských zemí jako křesťanského světa v opozici vůči světu pohanskému, reprezentovanému Turky.<sup>338</sup> Modlitba za vládnoucí rod tím částečně oslabuje svoji političnost a stává se zároveň modlitbou za udržení křesťanského (a v souvislosti s mariánskou úctou přímo katolického) pořádku.

#### **V. 6. Od zázraků k pověrám – praktiky zbožnosti v modlitebních knihách**

Nebylo by účelné věnovat se zde podrobnému rozboru všech náboženských úkonů, jejichž význam 19. a 20. století oslabilo, zpochybnilo, či je přímo přeřadilo z kategorie náboženství do říše pověry. Přesto by však mohlo být zajímavé ukázat na rysy barokní zbožnosti právě pomocí těchto hraničních jevů, neboť kontinuita (křesťanského – katolického) náboženství nesla stále stejné jádro a kulturní i dobová specifika se projevovala především v okrajových jevech. Přitom je třeba upozornit, že všechny formy zbožnosti, popsané v knihách Dlouhoveského, prošly jednak oficiální censurou, jednak i důkladnou autocenzurou – jejich autorem byl vzdělaný a vysoce postavený církevní hodnostář; měly se tedy z pohledu dobové církve pohybovat v mezích pravověří.<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Hodinky ke S. Kříži*, s. A2r nn.

<sup>337</sup> Srov. „Připsání [...] Celého Království Českého věrné a stále vždycky Opatrovnici a všech Zemí přivtělených Domu Rakouského Perpetuae PROTECTRICI“ (J. I. DLOUHOVESKÝ DLOUHÉ VSI, *Zrost Aneb Prospěch*, s. A2r). Několik slok s prosbou o ochranu vládnoucího rodu před morem je připojeno i k písni *O Bože náš na Výsosti v Duchovním Recipe* (Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe proti Morové Ráně*, Praha, J. Arnolt, 1680, s. A7r n.).

<sup>338</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. F1v.

<sup>339</sup> Pozice pomocného biskupa nutila Dlouhoveského k ohledům na autoritu církve, a to i bez ohledu na jeho osobní postoje; když se na něj obrátili obyvatelé Klatov, nesouhlasící s arcibiskupovým nařízením o odstranění milostného obrazu z kostela, nemohl Dlouhoveský dělat nic jiného než je napomínat k poslušnosti a trpělivosti, přestože sám uctíval Pannu Marii Klatovskou už od dětství (srov. kap. V. 2.).

Pravověrnost v (modlitebních) knihách byla totiž velmi důležitá, neboť právě pomocí modlitebních knih byla výrazně formována osobní zbožnost prostých laiků. Tento druh literatury mnohdy dokonce přejímal funkci posvátného textu; v pobělohorských Čechách dlouho chyběl katolický překlad biblických knih a i po vydání *Svatováclavské Bible* byla čtenářská dostupnost omezena nařízeními tridentského koncilu a navíc i nemalými pořizovacími náklady.<sup>340</sup> Tím větší vliv měla právě modlitební kniha, mnohem menší a lacinější a navíc přizpůsobená potřebám lidového čtenáře. Tento čtenář dokázal modlitební knihu využít také pro nejrůznější pověřené praktiky, jakými bylo věštění nebo jen utišení dítěte,<sup>341</sup> ale skrze prostředky podobného rázu formovala naopak modlitební kniha náboženské jednání svého čtenáře, sakrifikovala tyto rituály a začleňovala je do systému katolické zbožnosti.<sup>342</sup>

Také Dlouhoveský vycházel ve svých knihách především z myšlenkového světa lidových vrstev; stejně jako antické motivy se jen výjimečně objevují odkazy na pověřené praktiky spojené spíše s intelektuálními vrstvami. Zasloužil se např. o vydání *Křesťanského Zodiaku*<sup>343</sup> a motiv zvěrokruhu a nebeských znamení použil jako konceptuální obraz pro narození Leopolda I. pod milostným obrazem Panny Marie Staroboleslavské: „Pod Znamením tím se zroditi, které všecko dobré tak šťastnému Plodu, dlouhé, stále neproměnitelné Šťěstí bez další Pranostiky, skoumání a spytování Zodiáku Nebeského připovídá, nebo u prostřed Lva a Váhy Panna na Obloze Nebeské svůj Stánek má a z toho Lev Mocnost, Váha Spravedlnost Nejsvětější Panny Královny Nebeské vyznamenává.“<sup>344</sup> Parafráze (či přímo parodie) astrologických předpovědí však nesměruje prvoplánově k regulaci čtenářovy víry v ně, ale je spíše originálním básnickým obrazem.

Většina textů Dlouhoveského je nicméně, jak bylo již řečeno, tvořena podle parametrů lidové zbožnosti. Důležité místo v nich zaujímají zázraky milostných obrazů či soch, důkaz pravosti přesvědčivější než citace teologických autorit (podobně jako v jiných poutních knížkách, např. u Balbína). Proto jsou nezbytnou součástí poutních knížek soupisy zázračných uzdravení, mnohdy kopírující rukopisné záznamy i s podpisy svědků (srov. kap. V. 2). Přesvědčivost zázraku je kromě osobního svědectví dána i jeho

---

<sup>340</sup> J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 64.

<sup>341</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>342</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>343</sup> Jeremias DREXEL: *Caelestinus Křesťanský Zodiak*, přel. Václav František CELESTÝN Z BLUMENBERKU, Praha, U. B. Goliáš, 1674.

<sup>344</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 132.

názorností – mezi zázračnými uzdraveními výrazně převažují tělesná uzdravení, tedy hmatatelné, fyzické důkazy. Pro tyto soupisy zázraků je vůbec příznačný důraz na tělesnost; slovní neuchopitelnost duchovní podstaty zázraku je kompenzována bohatým popisem fyzických projevů: „Tváře blíž očí nejináče co slepičí vejce opuchly, očičky na vrch vylezly, bělmo nižádné se nespátřovalo, místo zřetelnice doličky jakousi vlhkost vydávající vidíny byly...“<sup>345</sup>

Kromě osobního svědectví a důrazu na hmotnou (či spíše hmatatelnou) součást zázraku má velkou důležitost i umístění zázraku do aktuální současnosti. Např. v závěru *Duchovního Recipe* (1676) uvádí autor, že všechny tyto zázraky se staly v uplynulých pěti letech.<sup>346</sup> Také v popisech konkrétních zázračných událostí se může čtenář setkat s osobami dosud žijícími („Naddotčený pak Štěpán podnes živ jest a po tabáku více netouží“)<sup>347</sup> nebo mu dokonce známými. Zázraky pro něj tak získávají na aktuálnosti a vzbuzují v něm víru, že i on na nich může mít účast.

Důležitým rysem barokní zbožnosti je rovněž kvantifikace, snaha o dosažení co největšího počtu milostí. Může být spojena právě se zázraky (čím více zázraků, tím zázračnější obraz), ale týká se i mnoha jiných oblastí náboženského života. Výrazná je úloha kvantifikace při získávání odpustků.<sup>348</sup> se snahou získat jich co nejvíce je provázána i jejich přesná matematika. Např. v *Mons Adjutorii* je v krátkých úvodech k odpustkovým modlitbám přesně uvedeno, kolik let odpustků je s nimi spojeno (Sixt IV. obdařil jednu modlitbu 11 000 lety odpustků, Alexandr VI. nadal jinou modlitbu 1000 lety za smrtelné a 20 [000] za všední hříchy...)<sup>349</sup> Kumulace co největšího množství byla tak paradoxně provázána i operací s přesnými čísly.

Tato extrémní názornost, převádění náboženských skutečností podle pozemských měřítek a doslovné chápání zbožných úkonů je provázáno velkou vírou v moc slova.<sup>350</sup> Nejmocnějším slovem byla pochopitelně modlitba, jejíž účinnost měla být ve zvláštních případech zajištěna dodržením přesné formulace. V tomto ohledu se některé modlitby a písně blíží lidovému zaklínání, mnohdy mají dokonce stejný účel (např. zažehnání nemoci). Jsou však v modlitebních knihách uváděny právě se snahou vyhovět těmto potřebám, ale zároveň je převést na formu z církevního hlediska

---

<sup>345</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. 9.

<sup>346</sup> Ibidem, s. 86nn.

<sup>347</sup> Ibidem, s. 18n.

<sup>348</sup> K úloze odpustků pro barokní zbožnost srov. např. Z. KALISTA, *Česká barokní pouť*, s. 66.

<sup>349</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. B5r.

<sup>350</sup> Největší moc připisuje Dlouhoveský samotnému jménu Maria (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. A5r).

přijatelnou. Vhodné propojení s patrociniem některého světce mohlo dokonce vést k prohloubení úcty k tomuto světcí, ač původně na pověrečném základu.

Mezi modlitbami ke svatým se proto u Dlouhoveského objevují patroni proti moru (sv. Roch, sv. Rozálie...) či některým jiným chorobám (sv. Apolonie, sv. Valentin aj.; srov. kap. V. 4.). Mezi všemi svatými má pak přední místo Panna Maria jako nejúčinnější pomocnice proti moru i všem jiným chorobám.<sup>351</sup> Zajímavé je spojení konkrétního mariánského kultu s pomocí při konkrétní nemoci v knihách *Mons Adjutorii* a *Věnc Nezvadlý*. Toto spojení je pozoruhodné i exotikou mariánského kultu (Panna Maria z Peru) i nemocí, od níž měli být věřící uchráněni (podagra): „Bentius v Letopisích svých píše, že v Krajině Peruanské, k Obrazu Zázračnému Blahoslavené Panny, vlík se, jak mohl, Indián, Muž nějaký, jemuž se Ona ukázala a uzdravila dokonce, a téhož Hymně níže položené v Indickém Jazyku vyučila...“<sup>352</sup> Modlitba a hymnus proti podagře se sice blíží lidovému zaklínání, ale zároveň jsou zaštitěny církevní autoritou.

Zvláštnímu typu modlitby věnoval Dlouhoveský knihu *Duchovní Recipe* (1676). Střelní modlitbě „Ježíši s Marií Matkou tvou, poroučím ti s tělem duši mou“ byla připisována velká moc spočívající pouze ve slovech, ale Dlouhoveský popisuje i způsob, jak tyto účinky znásobit: právě spojením slova s konkrétním předmětem, zhmotněním duchovní milosti. Zázraky popsané v *Duchovním Recipe* jsou totiž způsobeny pomocí papírového obrázku Panny Marie Svatojakubské s příslušnou modlitbou. Byly to tzv. dotýkané obrázky, tedy posvěcené dotykem milostné sochy. Nemocný se tedy uzdravil nejen díky moci střelní modlitby, ale i zprostředkovaným dotykem zázračné Piety; účinné byly též „Boura, Šátky v Svato-Jakubském Chrámě dotknutý“.<sup>353</sup>

Potřeba hmotné stránky zázraku byla v případě obrázků se střelní modlitbou vystupňována k ještě většímu smyslovému prožitku: pro větší účinnost doporučoval Dlouhoveský nejen se obrázku dotknout, ale dokonce jej i spolknout. Byl si jistě vědom, že pro racionálnější založené čtenáře nebude tato praktika snadno přijatelná: „aby se pak někdo nehoršil, že Obrázky takové časem po snědení prospěšný jsou, povím, co smejšším, tak jsme časem vlažní v milování Boha a Matky jeho, že tím hmotným

---

<sup>351</sup> Ibidem. s. 26nn.

<sup>352</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii*, s. G5v, srov. též TÝŽ, *Věnc Nezvadlý*, s. 292.

<sup>353</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. A4r.

Obrázku snědením k větší horlivosti Matka Boží nás nabízeti musí.<sup>354</sup> Jeho obhajoba vychází proto vstříc i vzdělanějšímu čtenáři, a to argumentací biblickou (proroku Ezechieli i sv. Janu Evangelistovi přikázal Bůh sníst svitek)<sup>355</sup> i odkazem na událost z dětství sv. Tomáše Akvinského, tedy na jeho snědení cedulky s andělským pozdravením. Motiv polknutí dotýkaného obrázku nechybí ani v samotném výčtu zázraků Svatojakubské piety.<sup>356</sup>

Tzv. *schluckbilder* a podobné předměty byly sice církevně schváleny a jejich používání mělo (alespoň oficiálně) náboženský obsah, zároveň však vyhovovaly lidové potřebě ochranných amuletů atp. Na pomezí církevního schválení a lidové pověry je i zvyk popsán v drobném tisku *Správa o Obrazu S. Ignácia*: „Pobožné Matrony [...] když pak se již čas Porodu přibližuje, Reliquiae, neb Grošíček jeho, z Kolleje Tovaryšstva Ježíšova vypujčený, na Hrdlo zavěšují, a leč po Porodu, neskládají.“<sup>357</sup> Zástupná role ochranného amuletu zde výrazně vystupuje, protože v lidovém prostředí bylo těhotenství, porod a šestinedělí vnímáno jako období, v němž byla žena vystavena všemožným útokům zlých sil.<sup>358</sup> V tomto případě je pak pověrečnost alespoň umenšena tím, že ženy musí napřed přistoupit ke svaté zpovědi a přijímání.

Vůbec relikvie jako prostředek hmotné přítomnosti svatých stály v popředí zájmu Dlouhoveského, o čemž svědčí několik soupisů jím vydaných. Především Pešinův seznam ostatků u sv. Víta se vyznačuje důrazem na provázanost svatých s konkrétními předměty všedního života. Lidový čtenář v nich nalézal předměty důvěrně známé, ale zároveň posvěcené souvislostí s nějakým svatým. Tento světec, jinak zcela nehmotný a vzdálený myšlenkovému světu lidového prostředí, se prostřednictvím těchto předmětů stává prostému člověku důvěrně blízkým: „Kus Pásku nejčistotnější Rodičky Boží Blahoslavené Panny Marie,“<sup>359</sup> „Nejblahoslavenější Panny Marie Pleny dvě [...] Item Vlasy Nejsvětější P. Marie.“<sup>360</sup> Spojení zázračnosti a všednosti, duchovního prožitku s důrazem na jeho hmotnou a smyslovou stránku se z pohledu dnešního člověka může někdy jevit až jako znesvěcení nebo podivně prozaické

---

<sup>354</sup> Ibidem, s. A4r.

<sup>355</sup> Ez 3, 1–3; Zj 10, 9–10.

<sup>356</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. 77.

<sup>357</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Správa o Obrazu S. Ignácia*, s. 3r.

<sup>358</sup> Viz např. Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004. Dále též *Dějiny hmotné kultury II*, sv. 1, ed. Josef PETRÁŇ, Praha 1995, s. 50nn. Katolická církev sice bojovala proti lidové pověrčivosti, mimoděk však také přispěla k rozhojnění spektra jejích předmětů (relikvie, kočičky...) a magických formulí; ibidem, s. 52.

<sup>359</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Svatých Těl*, s. A4r.

<sup>360</sup> Ibidem, s. C2v n.



zacházení se zázračnými událostmi: když se mariánský obraz v Klatovech začal zázračně potit krví, lidé se báli, aby tyto kapky neupadly na zem, a setřeli je papírem...<sup>361</sup>

Lidové prvky v barokní zbožnosti se kromě víry v moc slova a kromě potřeby hmotného prožitku duchovní události částečně projeví i v některých obyčejích, od nichž církve v 19. a 20. století ustoupila. Známé je tzv. zvonění na mraky, tedy odhánění („zaklínání“) bouřky či jakéhokoli špatného „povětrí“, např. i morového: „Ty Zvony od ni [Panny Marie] požehnané a posvěcené budou a všecko Povětrí zlé, Bouřky a Přívaly z celé České Země zažene a odejme, proto že v prostřed Země České státi a na všechny strany se rozlhati budou.“<sup>362</sup> V pojetí Dlouhoveského je ochranná moc staroboleslavských zvonů umocněna posvátností tohoto poutního místa, mocnou přítomností zázračného obrazu Panny Marie; protože je Stará Boleslav duchovním středem české země, události spojené s tímto místem mají celozemský účinek. To je důležité mj. i proto, že zmínka o účincích zvonění je ve *Zdoro-Slavičkovi* formulována jako žádost o příspěvek na nové zvony, jejichž potřebnost je tímto každému obyvateli Čech důrazně objasněna.

## V. 7. Čtenáři

Problematika čtenářství, schopnosti a možnosti recepce literárních děl v 17. a 18. století je pro české prostředí dosud málo zpracována.<sup>363</sup> Mnohdy je možné vycházet pouze z autorovy představy modelového čtenáře, která se do textu promítla. V poutnických příručkách Dlouhoveského byl tímto očekávaným příjemcem pochopitelně zbožný poutník, jeho tištěná kázání měla svůj specifický okruh posluchačů / čtenářů, o představě čtenáře mohou vypovídat i dedikace etc. Okruh této problematiky je natolik široký, že byl v této kapitole zúžen jen na obraz ženského čtenáře v knihách

---

<sup>361</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus*, s. C8v.

<sup>362</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 75.

<sup>363</sup> Ze zahraniční literatury je třeba zmínit především R. Chartiera (Roger CHARTIER, *L'ordre des livres: lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVe et XVIIIe siècle*, Paris 1996; TÝŽ, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris 2001). V českém prostředí vyšlo v nedávné době několik kratších studií (Markéta HOLUBOVÁ, *Tištěná poutní produkce a její čtenář konzument*, in: *K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven. Čtenář a jeho kniha*, ed. Jitka RADIMSKÁ, České Budějovice 2003, s. 559–568; Olga FEJTOVÁ, *Měšťanský čtenář 17. století a recepce aktuální barokní literatury*, in: *Barokní Praha – barokní Čechie 1620–1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách*, ed. Olga FEJTOVÁ a kol., Praha 2004, s. 629–642; Marie RYANTOVÁ, *Čtenář*, in: *Člověk českého raného novověku*, edd. Václav BŮŽEK – Pavel KRÁL, Praha 2007, s. 398–432 aj.), mezi nimiž má průkopnické místo práce M. E. Ducreux (Marie-Elizabeth DUCREUX, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: *Literární archiv* 27, 1994, s. 61–87).

Dlouhoveského. Spojení motivů ženy a modlitební knihy se věnoval již J. Kvapil,<sup>364</sup> v díle Dlouhoveského se nabízí v souvislosti s mariánským, tedy „ženským“ aspektem náboženské úcty.

Gramotnost žen v 17. a 18. století lze těžko přesně určit, ale vzhledem k omezenému přístupu ke vzdělání je pravděpodobné, že byla mnohem menší než rozšíření schopnosti číst a psát v mužské části populace. Přesto už od 17. století vycházely modlitební knihy, na jejichž titulních listech se objevovalo určení „pro ženské pohlaví“.<sup>365</sup> Mezi všemi literárními díly se právě modlitební knížka stala symbolem ženství, ačkoli byla její recepce zpočátku více zaměřena na posluchačky než na čtenářky. A právě mariánská úcta s sebou přirozeně přinášela do náboženské literatury výrazný ženský prvek a někdy i výhradně ženská témata.<sup>366</sup>

Tímto tématem byl především porod a následná péče o děti. V *Duchovním Recipe* se v oddílu „Rozdílní nedostatkové Prsův mocí Rodičky Boží odvrácení“ obrací autor přímo k pobožným ženám a matkám a ujišťuje je, že jejich bolest a starosti s nimi sdílí Matka Boží, která to vše také vytrpěla, a nyní jim chce být nápomocna.<sup>367</sup> Textem určeným přímo těhotným ženám je *Správa o Obrazu S. Ignácia*, obsahující kromě dvou popisu zázraků i modlitby a písně za ochranu při porodu. V textech modliteb se žena sama představuje jako pohlaví zasažené hříchem: „Pane Bože, který jsi pro počátečný hřích obecní Bolest a Zlořečenství dopustil na všecko Ženské Pohlaví, jmenovitě aby každá Žena těhotná mnohé soužení a tesknosti vystála, naposledy pak s velikou bolestí a trápením porodila...“<sup>368</sup> Porodní bolesti a starosti o děti jsou tedy na jedné straně trestem za hřích Evy, na straně druhé při nich ale pomáhá nová Eva, tedy Panna Maria.

Ženský čtenář se však v modlitebních knihách Dlouhoveského neobjevuje pouze v souvislosti s typicky ženskými situacemi. Některá jeho díla jsou dedikována významným šlechticům: *Ager Benedictionis* Marii Elizabetě z Vrbna, rozené z Martinic, *Zdoro-Slaviček* její sestře Terezii Barboře z Martinic, *Thesaurus absconditus* dokonce císařovně Eleonoře Magdaleně Terezii. Ženy se dokonce dostávají do popředí i v univerzálně použitelných textech. Např. *Zdoro-Slaviček* je zakončen modlitbou: „Měj se dobře, ó Matičko Milosrdenství, a propuť Služebníka tvého (Služebnici tvou) v Pokoji. Měj sobě, poníženě prosím, poručené všecko to, proč jsem

---

<sup>364</sup> J. KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady*, s. 69–72.

<sup>365</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>366</sup> Ze soudobé literatury se tomuto tématu věnují především práce Merry Wiesner-Hanks.

<sup>367</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe*, s. 32nn.

<sup>368</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Správa o Obrazu S. Ignácia*, s. 4r.

k tobě přišel, a co jsem tu Synáčku tvému poručil: Srdce mé, žádost a vzdychání má zde jemu a tobě zanechávám. Měj se dobře. A jako jsi mi popřála, abych zdrav sem k tobě přišel, tak rač dále pomáhati, abych zdrav domu došel (neb došla).“<sup>369</sup> Podobné zdůraznění ženského čtenáře se však v tvorbě Dlouhoveského vyskytuje pouze výjimečně a stejně jako v tomto příkladě není zcela zachovááno ani v průběhu jedné věty (v tomto úryvku je ženský rod použit pouze dvakrát v pěti gramaticky umožněných příležitostech). Stejně i jiná dobová literatura se k přechylování příliš často neuchyluje. Např. modlitební knížka *Pět Červených Korálův*, volně spojená se jménem Dlouhoveského, užívá důsledně mužského rodu i v případě, kdy uvádí modlitby sv. Gertrudy či sv. Brigity jako citaci jejich vlastních slov.

Se jménem Dlouhoveského jsou spojována i první vydání dvou modlitebních knížek, přinášejících českému čtenáři starší modlitební texty. Je to kniha *Patnácte modliteb velmi pěkných sv. Brigidy*;<sup>370</sup> toto rozjímání o Umučení Páně se stalo součástí další knihy Dlouhoveského, *Hodinek ke S. Kříži*, a také druhé modlitební knížky nazvané *Pět Červených Korálův*. Oba tyto tisky vyšly již r. 1675 jako součást *Věnce Nezvadlého*, ale později byly přetiskovány jako samostatná díla. Z hlediska ženského čtenáře je zajímavé sledovat další výtisky *Pěti Červených Korálův*. Autorství Dlouhoveského není v tomto případě jednoznačně prokazatelné, ale první známé vydání je právě jako součást jeho knihy *Věnce Nezvadlý*.<sup>371</sup> V průběhu 17. a především 18. století (zvláště pak v jeho druhé polovině) byly mnohokrát přetiskovány, poslední známé samostatné vydání je z r. 1862. *Knihopis* eviduje celkem 28 vydání,<sup>372</sup> lístkový katalog Národní knihovny uvádí ještě dalších 14, což je dohromady 42 vydání během dvou set let, a to v nejrůznějších tiskárnách. Výjimečná popularita této knížky z ní činí nejúspěšnější dílo (?) J. I. Dlouhoveského.

Dostupné výtisky se od sebe svým obsahem nijak zásadně neliší – obsahují některé pobožnosti k Utrpení Páně, modlitby sv. Mechtildy, sv. Gertrudy a sv. Brigity, obvyklé modlitby ranní a večerní, modlitby ke zpovědi atp. V dalších vydáních textu neubývalo, brzy naopak přibýly další modlitby ke svatým (poprvé patrně v nedatovaném vydání u J. J. Klausera), knihy z tiskárny V. J. Tybélyho a jeho dědiců

<sup>369</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 240.

<sup>370</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Patnácte Modliteb velmi pěkných Svaté Brigidy*, Praha, J. Černoch, 1675; TÝŽ, *Patnácte modliteb velmi pěkných Svaté Brigidy*, Praha, J. Laboun, 1690.

<sup>371</sup> J. Marešová uvádí ještě samostatné vydání z r. 1675 v Praze u J. Černocha; *Knihopis* toto vydání neeviduje (J. S. Ch. MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice*, s. 153n.).

<sup>372</sup> *Knihopis* č. K07083 – K07110.

obsahovaly i několik ranních a večerních písní. Stěží lze mezi těmito texty nalézt nějaký, který by byl určen zvláště ženám – v jiných modlitebních knihách bývají např. modlitby za šťastný porod atp., v knize *Pět Červených Korálů* se však takto specifické modlitby nenacházejí. O ženském recipientovi je možné uvažovat vzhledem k tomu, že značnou část knihy tvoří modlitby připisované mystičkám, tedy ženám. K tomu přispívá i skutečnost, že texty obsahují typicky ženské motivy (květiny, perly, prstýnek), a především se obracejí k Ježíši jakožto k ženichu duše: „Ej pohlednětež vy, milé Duše, na nejdůvěrnějšího Krista vašeho! Patřte jen a hleďte na ten pěkný Prstýnek na Rukou vašeho Ženicha.“<sup>373</sup> S podobnými motivy se však lze setkat i v jiných literárních dílech, např. v písních A. Michny, které nepochybně nejsou určeny pouze pro ženské publikum a oslovení Krista jako ženicha je v nich literárním postupem vycházejícím z mystickoerotické poetiky.

Zmíněná vydání knihy *Pět Červených Korálů* se sice téměř neliší svým obsahem, rozdílné je však jejich určení, uvedené na titulním listu. První dvě vydání byla určena „pro všechny duše křesťanské“. Třetí (z r. 1716) změnilo podtitul na znění „pro osobu ženskou“. Všechna následující vydání až do r. 1778 nesou stejné určení jako vydání třetí, tedy naprostá většina výtisků byla zaměřena přímo na ženy. Až ve zmíněném roce vyšlo *Pět Červených Korálů* poprvé u E. Svobody, a to „pro pobožné Osoby Můžské“. O čtyři roky později po něm toto označení převzala tiskárna I. V. Deckrta a r. 1789 vydal *Pět Červených Korálů* V. V. Tureček „pro oboje pohlaví“. Turečkova vydání s tímto titulem vycházela i na počátku 19. století, ale zároveň s nimi vycházela stejná knížka opět pro „pohlaví ženské“, a to až do r. 1862. Pozoruhodné je, že jediné, co se ve všech vydáních měnilo, bylo určení v podtitulu. Změna modelového čtenáře na konci 18. století mohla souviset s osvícensky didaktickým pojetím náboženství nebo byla jen bezvýznamnou inovací konkrétního tiskaře, ale mimoděk ukázala na skutečnost, že ani proklamativní určení čtenáře nemusí mít dopad na samotný obsah knihy. Že totiž modlitební kniha může vypovídat o náboženském životě barokního člověka se všeobecnou platností.

---

<sup>373</sup> Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Pět Červených Korálů*, Praha, D. Michálek, 1686, s. 10–11.

## VI. Dlouhoveský jako prototyp mariánského ctitele

### VI. 1. Literární sebe prezentace jako odraz dobového ideálu

Samotný pojem „mariánská úcta“ představuje těžko definovatelný souhrn osobního smýšlení a soukromých úkonů zbožnosti i účasti na oficiální podobě mariánského kultu (srov. kap. II.). Jan Ignác Dlouhoveský je v této práci prezentován jako příklad, prototyp mariánského ctitele. Je to pokus přispět k bližšímu poznání mariánské úcty představením některých jejích konkrétních projevů. V celku této diplomové práce dominuje jeho literární dílo, v němž se Dlouhoveský především snažil o rozšíření mariánské úcty v Čechách; tato kapitola představuje spíše jeho život, přesněji jeho literární (sebe)prezentaci. K životu prototypického mariánského ctitele patří šíření slávy Panny Marie i pomocí rozmanitých spisů, ale prostředků se nabízí mnohem víc a především je nezbytné šířit mariánskou úctu příkladným svědectvím vlastního života.

Záměrem této kapitoly je tedy představit ideální příklad života mariánského ctitele, čímž je dáno i to, že ve své chronologii sleduje zjednodušenou linku prostého životopisu (narození – smrt). Nejedná se ale o celostní životopis; ten podala J. S. Ch. Marešová ve své dizertaci.<sup>374</sup> Její údaje doplňují archivní prameny, blíže charakterizované v úvodu této práce, a tištěné prameny literární povahy. Ty tvoří dvě skupiny: první jsou vlastní spisy Dlouhoveského, v nichž se vzhledem k tehdejšímu úzu nezvykle často objevují rozličné informace o jejich autorovi. Druhou skupinu tvoří dobová svědectví o životě a díle Dlouhoveského. Obojí typ pramenů přináší svým charakterem některé nevýhody: ve svědectvích, jež o sobě vydal on sám, není nikdy zřejmé, nakolik prezentuje svou vlastní osobu a nakolik nějaký abstraktní autorský subjekt díla, tj. jakou měrou převažuje literární autostylizace nad historickými fakty. V případě knih samotného Dlouhoveského je tato potíž ještě umocněna tím, že se jejich autor stylizuje do některých symbolických postav díla (např. ve *Zdoro-Slavičkovi* není mnohdy jasné, jestli hovoří slaviček nebo autor). Navíc částmi knih, v nichž o sobě obvykle mluví, jsou nejčastěji různé předmluvy a úvody, tedy texty, v nichž je autostylizace běžnou záležitostí (topos skromnosti a vlastní neumětosti a pokory...<sup>375</sup>).

---

<sup>374</sup> J. S. Ch. MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice*, s. 15–97.

<sup>375</sup> Srov. zvláště předmluvy v knize *Věvec Nezvadlý* či ve *Zdoro-Slavičkovi*: „Nebo sobě na tomto Světě nic jiného nežádá, jediné k Chválám tvým svou Sílu a Moc, ano i poslední krůpějíčku svou, vynaložiti, aby tím vejstupky a nedostatky předešlého života svého nehodného a nevděčného, kdež Světu jediné spíval a jej následoval, aspoň nyní želeť a litovati, nad nimi upěti [...] se ukázati mohl. Což on s nehlubší

Tisky jiných autorů věnované Dlouhoveskému mají podobnou nevýhodu: informace o jeho životě se nalézají především v dedikacích,<sup>376</sup> Termanův spis *Favonius et auster vernalis*<sup>377</sup> byl přímo koncipován jako oslavný spis u příležitosti biskupského svěcení J. I. Dlouhoveského. Proto je v nich jeho osoba představována pouze ze svých kladných stránek a mnohdy podle zavedených literárních vzorů (dokonalý kněz – štědrý mecenáš...). Ačkoli je k tomuto typu pramenů nutno přistupovat opatrně, nepředstavují pro tento typ práce nevýhodu, spíše naopak: jejím cílem není oddělit historická fakta, ale dospět k prototypu mariánského ctitele právě analýzou toho, jaké byly dobové představy o tomto ideálu. Východisko tudíž spočívá v předpokladu, že Dlouhoveský chtěl být dokonalým mariánským ctitelem a chtěl být jako takový také vnímán, a za tím účelem reálně vykonával některé činnosti a zároveň z reality vybíral a realitu v literatuře přetvářel, takže nelze vést ostrou hranici mezi událostmi reálnými a ne zcela skutečnými. V této práci nejde tedy o představení historického portréту Dlouhoveského, ale o příklad prototypu budovaného pomocí literárních vzorců, požadavků dobové religiozity i skutečných událostí.<sup>378</sup> Mnohem důležitější než to, jaký Dlouhoveský skutečně byl a co dělal, je tedy, jaké osobní vlastnosti a události považoval on (a případně jeho okolí) za důležité.

## VI. 2. Jan Ignác Dlouhoveský ve světle historických faktů

Jan Ignác Dlouhoveský z Dlouhé Vsi byl důležitou postavou politického, náboženského a kulturního života českých zemí v druhé polovině sedmnáctého století. Zasedal ve třídě prelátů na českém sněmu a obdržel titul císařského rady; ve své církevní kariéře stoupal neobvykle rychle až k hodnosti světícího biskupa; vliv jeho osobnosti se však především odrazil v oblasti kultury, a to jednak díky jeho štedré činnosti zakladatelské a mecenášské, jednak i díky jeho vlastnímu literárnímu dílu.

Jan Ignác pocházel z rozvětveného rodu Chanovských z Dlouhé Vsi. Narodil se 27. ledna 1638 v Kotouni u Strakonic, a to rodičům Jindřichu Janovi Dlouhoveskému, podkomořímu Českého království, a Juliáně rozené z Tropčic. Studoval v jezuitském

---

pokorou a poníženosti vyhledává“ (J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, Zdoro-Slaviček, s. 7–8). Srov. E. R. CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 95nn.

<sup>376</sup> V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*; J. TANNER, *Svatá cesta*; Jan Ignác SUMMA, *Ardens unionis vinculum*, Praha, J. Černoch, 1673.

<sup>377</sup> Jiří Samuel Josef TERMAN Z OSTRAVY, *Favonius et auster vernalis*, Praha, J. Černoch, 1679.

<sup>378</sup> Blíže srov. např. Northrop FRYE, *Anatomie kritiky*, Brno 2003; dále též René WELLEK, Austin WARREN, *Teorie literatury*, Olomouc 1996; Daniela HODROVÁ, ... *na okraji chaosu...: poetika literárního díla 20. století*, Praha 2001; TÁŽ, *Postava-definice a postava-hypotéza*, in: *Proměny subjektu 2*, ed. TÁŽ, Praha 1994, s. 75–108; TÁŽ, *Postava-subjekt a postava-objekt*, ibidem, s. 109–137.

konviktu v Praze u sv. Bartoloměje, stal se bakalářem teologie a na kněze byl vysvěcen r. 1662. Téhož roku je již doložen jako sídelní kanovník ve staroboleslavské kapitule, o dva roky později byl jmenován apoštolským pronotářem a r. 1665 odchází jako děkan do Německého Brodu. Po tamějším dvouletém působení je ustanoven farářem u Panny Marie před Týnem, téhož roku se stává kanovníkem vyšehradským a r. 1668 kanovníkem katedrální kapituly u kostela sv. Víta (a také hlavním českým kazatelem tamtéž), s čímž se pojilo i jeho jmenování děkanem u sv. Apolináře na Novém Městě (r. 1671).<sup>379</sup>

V průběhu sedmdesátých let dosáhl Dlouhoveský titulu probošta svatovítské kapituly (r. 1674) a stal se čestným členem kapituly litoměřické (r. 1678); i na druhou polovinu 17. století je to poměrně neobvyklá kumulace obročí. Zároveň si však udržel oblibu všech pražských arcibiskupů, již se během jeho kněžského působení vystřídali na pražském stolci. Byl to především Jan Bedřich z Valdštejna (1675–1694), jenž výrazně ovlivnil fundátorskou činnost Dlouhoveského (založení fondu pro zestárlé kněze) a jmenoval jej svým sufragánem a později generálním vikářem pražské diecéze a světícím biskupem (r. 1679). K tomu přijal Dlouhoveský tehdy volný titul biskupa milevitánského a po dobu sedisvakance, tedy do nástupu Jana Josefa Breunera v r. 1694, vykonával funkce spjaté s úřadem pražského arcibiskupa. Dlouhoveský zemřel v Praze 10. ledna 1701.<sup>380</sup>

Ve svém odkazu pamatoval Dlouhoveský nejen na členy svého rodu (založil fideikomis<sup>381</sup>), ale zřídil i již zmíněný dům pro zestárlé kněze;<sup>382</sup> už během svého života ale proslul jako zakladatel kostelů, kaplí, štědrý donátor obrazů, oltářů, zvonů, kostelního vybavení... Mimo to umožnil i vydání několika literárních děl, jako např. kancionálu *Capella Regia Musicalis* (V. K. Holan Rovenský, 1694) či některých spisů jezuitské provenience (výše zmíněná *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, připisovaná J. Tannerovi, a kázání B. H. Bilovského).<sup>383</sup> Kromě toho sám vyvíjel bohatou činnost literární, především v sedmdesátých a osmdesátých letech. Jedná se

---

<sup>379</sup> J. S. Ch. MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice*.

<sup>380</sup> Kromě práce J. Marešové shrnuje život Dlouhoveského i A. Podlaha: Antonín PODLAHA, *Dlouhoveský z Dlouhé vsi*, in: Antonín PODLAHA, *Český slovník bohovědný III*, Praha 1926, s. 534; TÝŽ, *Dějiny arcidiecése pražské I. Doba arcibiskupa Jana Josefa hraběte Breunera*, Praha 1917; TÝŽ, *Series praepositorum, decanorum, archidiaconorum aliorumque praelatorum et canonicorum s. metropolitanae ecclesiae Pragensis a primordiis usque ad praesentia tempora*, Praha 1912, s. 212–217.

<sup>381</sup> J. S. Ch. MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice*, s. 94n.

<sup>382</sup> Národní archiv Praha, Archiv Pražského arcibiskupství, sign. F 28/3, karton č. 3934, inv. č. 4982, kopie testamentu J. I. Dlouhoveského 30. ledna 1696.

<sup>383</sup> Bohumír Hynek BILOVSKÝ, *Nový Cherubín*, 1695, b. m.

zvláště o drobné tisky sestavené z textů nejrozličnějšího druhu (písně, legendy, modlitby...), někdy koncipované jako poutnické příručky. Nadto je Dlouhoveský autorem i několika tištěných kázání a legend; jeho tvorba zahrnuje spisy psané převážně česky, dále pak latinsky a německy. Jejich tématem je často oslava světců, především národních (mezi nimi má výrazné prvenství Jan Nepomucký, jehož kult byl ve svatovítské kapitule velmi výrazně pěstován), ale i např. sv. Ignáce z Loyoly. Nejpodstatnější místo však patří Panně Marii, často spjaté s konkrétním poutním místem, především Starou Boleslaví. Proto se tato práce zaměřuje na Dlouhoveského jako na prototyp mariánského ctitele, přičemž je kladen důraz právě na tuto složku jeho díla v souvislosti s jeho další činností.

### VI. 3. Dětství – zasvěcení Panně Marii

Žánry starší literatury se oproti pozdějším snahám o originalitu vyznačují spíše tendencí k ustáleným postupům i tématům. Skutečnost, že jako nejvyšší hodnota nebyla ceněna původnost, ale naopak co největší věrnost autoritám, vedla i k tomu, že některé literární druhy pracovaly s předem připravenými literárními schémata, do nichž dosazovaly jen několik málo odlišujících prvků. Zvláště dobře je to patrné na žánru legendy. Především nejstarší středověké legendy (nejen na území Čech) se skládají téměř výhradně z řady topoi, a na tuto tradici navazuje i legenda barokní, ačkoli už je znát jistý posun (zřetelný např. na vývoji legendy o Janu Nepomuckém).<sup>384</sup> Některé ustálené motivy jsou spjaty s narozením a dětstvím světce, tedy obdobím, o němž zpravidla nejsou dochovány žádné prameny, a proto uvolňujícím nejširší prostor domněnkám a fabulování.

Mezi ně patří i topos vznešeného původu. Ten v případě Dlouhoveského široce rozvádí Holan ve svém kancionálu,<sup>385</sup> kdy v dedikaci vypočítává všechny úřady a fundace rodu Dlouhoveských. K dokladům starobylosti a vznešenosti rodu se však přidružuje i další podstatný fakt, totiž že se jedná o rod od pradávna vynikající ve zbožnosti a především vždy katolický (podle Holana přišel kdysi s Čechem a Lechem také první Kotouč – Dlouhoveský). Jeho potomci zastávali v Čechách významné úřady světské i duchovní, byli štědrými zakladateli kostelů aj. a vynikali v lásce k svatým a

---

<sup>384</sup> Srov. V. VLNAS, *Jan Nepomucký*. Dále též: Josef VAŠICA, *České literární baroko*, Brno 1995; M. SVATOŠ, *Balbínova legenda a svatojánský kult v 17. století*; TÝŽ, *Romantický plášť zázraku barokního světce*; Jiří KROUPA – Martin SVATOŠ – Michal ŠRONĚK (edd.), *Legenda, její funkce a zobrazení*, Praha 1992.

<sup>385</sup> V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, s. A3v–A5v.



obzvláště k Panně Marii. I Encomium v oslavném spisu *Favonius et auster vernalis* začíná připomínkou toho, že se Jan Ignác narodil do vznešeného rodu, aby se stal rozmnožením jeho slávy.<sup>386</sup>

Jeho výjimečnost se podle legendického podání projevovala už v nejranějším dětství – při křtu kněz předpověděl, že „Toto dítě, ačkoli je nyní malé, jednou vyroste a stane se velikým knězem.“<sup>387</sup> Tato slova byla ihned po obřadu zaznamenána; na váze jim přidávala skutečnost, že křtícím knězem byl P. Albrecht Chanovský SJ,<sup>388</sup> jenž se v českém prostředí těšil pověsti světce, a jehož předpověď byla tedy přijata bezmála jako proroctví.

To, že některé události jsou zde dávány do souvislosti s literárními topoi, není v rozporu s tím, že jsou skutečnými historickými fakty. Spíše to potvrzuje úvodní tvrzení, že v případě práce s prameny převážně literární povahy nelze od sebe ostře odlišovat historickou skutečnost a literární stylizaci. Dále je ale i na tomto materiálu možné dokumenovat, že to, co dnes pokládáme za konvenční části legend, mohlo být součástí životní reality; třeba jen díky tomu, že vzory zbožnosti přinášené legendami poskytovaly vzorce chování pro nejširší vrstvy obyvatel (tedy jakýsi zpětný odraz: událost z reality je určitým způsobem zachycena v legendě a jejím prostřednictvím opět formuje realitu – případně způsob, jakým je o této realitě referováno).

To je i případ zasvěcení Jana Ignáce Dlouhoveského Panně Marii. Krátce po narození totiž těžce onemocněl, a poté, co nepomohla pout' do Krupky (Bohosudova), byl svou zbožnou matkou obětován Panně Marii Staroboleslavské;<sup>389</sup> jeho následné uzdravení bylo pokládáno za zázračné a bylo prvním z článků řetězu, poutajícího jej k Staré Boleslavi. Právě zde není možné spolehlivě určit, nakolik se jedná o topos zázračného uzdravení a obětování dítěte a nakolik je to výpověď o skutečném činu jeho matky, uskutečnivšího se v souladu s chováním očekávaným od zbožné ženy. Neboť každá kultura má své vlastní vzorce na řešení určitých situací (např. nemoc dítěte) a řeší

---

<sup>386</sup> J. S. J. TERMAN: *Favonius et auster vernalis*, s. B1r.

<sup>387</sup> „Hic Puer quandoque crescet, et magnus Sacerdos erit, licet a parvis incipiet“ (ibidem, s. B1r).

<sup>388</sup> K osobnosti A. Chanovského viz Giuseppe DIERNA, *Trpné snášení údělu jakožto svatost: Život Albrechta Chanovského (1680) v podání Jana Tannera*, in: *Literární archiv – Česká literatura doby baroka* 27, 1992, s. 159–170; Jiří MIKULEC, *Vestigium Bohemiae Piae Albrechta Chanovského – krajina zázraků z časů pobělohorské rekatolizace*, in: *Husitství – Reformace – Renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, edd. Jaroslav PÁNEK – Miloslav POLÍVKA – Noemi REJCHRTOVÁ, Praha 1995, s. 767–779; Martin SVATOŠ, *Elogium P. Alberta Chanovského v Menologiu S. J.*, in: *Listy filologické* 118, 1995, s. 100–104.

<sup>389</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Věnc Nezvadlý*, s. VII. Tuto událost pravděpodobně připomíná i tematická rytina o několik stran dále. Srov. též J. S. J. TERMAN: *Favonius et auster vernalis*, s. B1r.

je nejčastěji několika málo způsoby sobě vlastními (např. pouť k milostnému obrazu s modlitbou a slibem zasvěcení dítěte), jež vyplývají z tradice, z kořenů sdílených celou kulturou (náboženské hodnoty, znalost legend...)<sup>390</sup>

Je možné, že na utváření vztahu Dlouhoveského ke Staré Boleslavi měla velký vliv jeho matka, Juliána rozená z Tropčic. Zemřela r. 1671 a Jan Ignác nechal na její památku zbudovat oltář Panny Marie Staroboleslavské v pražském kostele sv. Apolináře, kde byl toho času děkanem. Pod tímto oltářem byla také pohřbena a o její účtě k milostnému staroboleslavskému obrazu vypovídá nápis na blízkém náhrobku.<sup>391</sup>

Toto vše, co se zachovalo jako svědectví o dětství Dlouhoveského, se zdá být upraveno podle ustáleného modelu legendy. Napovídá tomu i pozoruhodná a nápadná paralela, již je možno vést s životopisem Balbínovým. Balbínův otec zemřel brzy po jeho narození, a tak jej vychovávala matka, jejíž zbožnost patrně nezůstala bez odezvy. Když Balbín ve věku tří let těžce onemocněl, podnikla jeho matka prosebnou pouť do Bohosudova – Krupky, a brzy poté také do Staré Boleslavi. Především účinnému zásahu Panny Marie Staroboleslavské přičítal Balbín to, že zůstal naživu.<sup>392</sup> Jeho úcta k milostným mariánským obrazům našla, podobně jako u Dlouhoveského, ztvárnění v jeho literárním díle: o poutním místě v kladské Vartě vydal spis *Diva Vartensis* (r. 1655), následovala oslava moravských Tuřan spojená s malým mariánským atlasem – *Diva Turzanensis* (r. 1658) a knížka *Diva Montis Sancti* (r. 1665),<sup>393</sup> věnovaná poutnímu místu u Příbrami, již rok po svém vydání vytištěná ve Šteyerově českém překladu jako *Přepodivná matka Svatohorská*.<sup>394</sup> Kromě toho připravoval Balbín i spis o Panně Marii Bohosudovské, jež ale nestihl dokončit.

O Balbínově vztahu ke Staré Boleslavi svědčí nejlépe jeho dílo *Epitome rerum Bohemicarum* (dokončeno r. 1668), tedy české dějiny, jež jsou ale nahlíženy z perspektivy dějin kolegiátního kostela ve Staré Boleslavi; toto místo je bezmála představováno jako duchovní střed celé české země (ostatně podobně jako u Dlouhoveského). Portrét Balbína jako opravdového mariánského ctitele dokresluje jeho

---

<sup>390</sup> Srov. např. Peter BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005, s. 165nn.; Richard VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku* (16. – 18. století) III., Praha 2006, s. 73nn.

<sup>391</sup> Národní archiv Praha, Wunschwitzova genealogická sbírka, karton č. 8, inv. č. 213, nákres náhrobku Juliány Dlouhoveské roz. z Tropčic.

<sup>392</sup> Kamil KROFTA, *O Balbínovi dějepisci*, Praha 1938, s. 7.

<sup>393</sup> R. 1668 vyšla i německá verze tohoto textu: *Diva Wartensis Oder Ursprung und Mirackel*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1668.

<sup>394</sup> Ke Šteyerově překladu viz Alena BOČKOVÁ, *Dílo Bohuslava Balbína Diva Montis Sancti a jeho dobový překlad od Matěje Václava Šteyera* (diplomová práce), Praha, FF UK, 1999.

závěť z prosince 1681, v níž odkazuje všechny výtisky svých knih a tisíc zlatých mariánské družině při Klementinu.<sup>395</sup> Naznačené souvislosti mezi Dlouhoveským a Balbínem mohou být samozřejmě náhodné (Krupka – Stará Boleslav), ale vcelku ukazují na to, že některé legendistické postupy byly i v druhé polovině 17. století stále živé a působily při vytváření literárního obrazu významných duchovních osobností. Není sice známo, jaký vztah byl mezi Balbínem a Dlouhoveským, o jeho existenci nicméně svědčí to, že Dlouhoveský dodal Balbínovi podklady ke zpracování nepomucenské legendy a později se zasloužil o její české vydání (viz kap. IV. 1.).

Z pozdějšího dětství Dlouhoveského se zachovalo ještě několik zpráv, jež spíše předjímají události budoucí a tvoří k nim plynulý přechod; jsou to znamení jeho vztahu k Panně Marii Staroboleslavské, jež Termanův oslavný spis popisuje prostředky blízkými milostné poezii. Přesto je zde zřetelný původní topos *puer senex*.<sup>396</sup> Neboť když jej rodiče jako devítiletého chlapce chtěli uvést ke dvoru jako páže, Dlouhoveský „utíká do Boleslavi ke Královně nebeského dvoru, jejímž dvořanem již nadále zůstal.“<sup>397</sup> Jedná se tedy o chování příslušející spíše dospělému než malému dítěti.

V popisu vztahu Dlouhoveského k Panně Marii se pozice páže – jeho paní postupně mění na analogii Jákobovy služby za Ráchel,<sup>398</sup> především v souvislosti se vstupem do konviktu. Jeho služba se tak stává službou milostnou, završenou kněžským svěcením právě ve svátek Nanebevzetí Panny Marie: „Byla mu dána milovaná Ráchel [...]. Na svátek Narození Panny Marie byl učiněn kanovníkem staroboleslavským. O milovaná Ráchel! Jak velice tě miluje! Říkáš: Pojď, milý můj, vyjděme do pole a zůstaňme ve vsích [...].“<sup>399</sup> Celé lůžko srdce ovládla v Janovi Maria a Jan v Marii.“<sup>400</sup> Srov. *Píseň písni*: „Pojď, můj milý, vyjděme na pole, přenocujeme v keřích henny. [...] Jak jsi krásný, milý můj, jsi líbezný! A naše lůžko samá zeleň. [...] Noc co noc hledala jsem na mém lůžku toho, kterého tolik miluji.“<sup>401</sup>

<sup>395</sup> Antonín REJZEK, *Pater Bohuslav Balbín TJ, jeho život a práce*, Praha 1908, s. 346n.

<sup>396</sup> E. R. CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 113–116.

<sup>397</sup> „Confugit ad Caelestis Aulae Reginam, Boleslaviam; Cujus exinde Aulicum se futurum ostendit“ (J. S. J. Terman: *Favonius et auster vernalis*, s. B1v).

<sup>398</sup> Gen 28, 18nn.

<sup>399</sup> Pís 7, 11. Je zde patrně zdůrazněna analogie Villa – (Longa) Villa; motiv vesnice je dále rozvíjen jako obraz příbytku Panny Marie, do něž ona sama uvádí svého ženicha.

<sup>400</sup> „Amata inibi RACHAEL traditur. [...] Ipso festo Matris Nascentis CANONICUS VETERO-BOLESLAVIENSIS enascitur. O Dilecta RACHAEL! Quanta Tua Dilectio! dum inquis: Veni Dilecte egrediamur in Agrum et commoremur in VILLIS. [...] Totum Cubile cordis occupat MARIA IOANNIS, IOANNES MARIAE“ (J. S. J. Terman: *Favonius et auster vernalis*, s. B1v).

<sup>401</sup> Pís 7, 12; 1, 16; 3, 1.

Zjevná aluze na *Velepíseň* činí z kněžství Dlouhoveského více než jen službu Bohu, modifikovanou jeho mariánským zaměřením. Z obřadu svěcení se stává dlouho očekávaný sňatek a výjimečně důvěrné spojení s Pannou Marií. Nejedná se o ojedinělý případ – podobných obrazů využívá pro popis zasnub lidské duše s Kristem např. Michna v *Loutně české* (1653),<sup>402</sup> bez vlivu možná není ani oživený zájem o *Velepíseň* kolem poloviny 17. století (přebásnění Komenského).<sup>403</sup> Jedná se ale o motiv mnohem starší, známý mj. z některých legend (mystické zasnoubení sv. Kateřiny). Vytváření milostné povahy mariánské zbožnosti má tedy u Dlouhoveského opět návaznost na starší topiku, jakkoli je svým výrazem originální a místy až odvážné. Rozhodně ale není jediným odstínem této úcty, přidávají se k ní další, často také spojené s ustálenými strukturami vyjařování; jedním z nich je i topos zázračného uzdravení.

#### VI. 4. Zázračné uzdravení

K legendickým motivům nezbytně patří také zázraky, z nichž nejtypičtější je zázračné uzdravení. Není samozřejmě na místě snažit se o dokonalou konstrukci sebe prezentace Dlouhoveského a za tím účelem hledat zázraky, jež se udály jeho prostřednictvím; spíše je potřeba zmínit některé zázračné události spjaté s jeho osobou a pokusit se najít jejich místo v celkovém obraze, jež si Dlouhoveský o sobě budoval. Jsou to jednak divy, jichž byl očitým svědkem (viz dále), a jednak neobvyklé milosti, jež obdržel on sám, a to především zázračná uzdravení. S topickým motivem zázračného uzdravení spojeného se zasvěcením Matce Boží se lze setkat, jak bylo výše řečeno, už v jeho raném dětství. Později se připojují dvě další, podobající se prvnímu svou strukturou: těžká nemoc, s níž si lékaři nevědí rady – prosba o pomoc k Panně Marii Staroboleslavské spolu se zbožným slibem – zázračné uzdravení – děkovná pouť spojená s vlastním zasvěcením.

Ještě za dob studií v konviktu začaly Dlouhoveskému potíže s levou nohou a krátce po vysvěcení na kněze mu téměř ochrnula, takže lékaři nedokázali pomoci. Dlouhoveský tedy učinil slib, že bude putovat do Staré Boleslavi a odslouží tam mši.

---

<sup>402</sup> Srov. i názvy jednotlivých písní: *Povolání Duchovné Nevěsty*, *Svádební Prstynek*, *Den Svádební* atd. Např. druhý díl písně *Duši věno* popisuje mystické zasnuby sv. Terezie s Kristem podobnými prostředky, jako výše uvedená ukázka duchovní sňatek Dlouhoveského s Pannou Marií: „Teréza to uvážila a mně své srdce dala: do něž ten kvítek vsadila, a tak i jej mně vzdala. Kdybych nebyl stvořil nebe: nyní bych já je stvořil. A to, Terezo, pro tebe: a tak bych já ti dvořil. [...] Lůžko kvítím posypané, ej, jak rozkošně kvetne. Odtud barva, vuň povstane: odtud ráj, máj vykvetne“ (A. V. MICHNA Z OTRADOVIC, *Básnické dílo*, s. 201).

<sup>403</sup> Jan Amos KOMENSKÝ, *Píseň písní Šalamounových*, ed. Zdeňka TICHÁ, Praha 1983.

Ihned po splnění tohoto slibu se nemoc začala rychle ztrácet, až byla posléze noha zcela zdravá. Na paměť toho věnoval Dlouhoveský r. 1662 do kostela děkovnou ceduli<sup>404</sup> a zdá se, že se zavázal slibem pomáhat kněžskou službou při každoročních poutích o nejvýznamnějších mariánských svátcích. Tak alespoň píše v r. 1670: „Což sám na svědomí své, co jsem skusil a viděl, беру, an každý rok již osm lét zběhlých na ty slavnosti tam přicházím a v práci napomáhám, a dáleji ještě, pokud živ budu, dá-li Pán Bůh, dle slibu a závazku mého v nemoci nezhojitedlné učiněného, až do smrti pracovati chci.“<sup>405</sup>

Další zázračné uzdravení se událo v době, kdy byl děkanem v Německém Brodě. Nezanechal sice přímou zmínku o tom, o jakou nemoc se jednalo, ale lze to dovozovat z toho, že se ono uzdravení odehrálo v době, kdy bylo město zasaženo morem. R. 1666 putovali německobrodští farníci spolu s Dlouhoveským opět do Staré Boleslavi a jako poděkování za vysvobození Německého Brodu od nákazy nechali do kostela zhotovit děkovnou desku. Kromě toho zařadil Dlouhoveský děkovnou latinskou báseň za toto uzdravení i do svého *Zdoro-Slavička*.<sup>406</sup>

Tyto zázraky přispěly k utužení vztahu Dlouhoveského ke Staré Boleslavi a on sám se tím důrazněji mohl považovat za oblíbence staroboleslavské Panny Marie a zároveň za jejího dlužníka – což vedlo k tomu, že veškerá jeho činnost směřovala k její oslavě a snaze o (alespoň částečné) vyrovnání dluhu. A právě tato snaha vedla k tomu, že se Dlouhoveský nejen choval, ale i prezentoval jako prototyp mariánského ctitele.

Jednoduché spojení nemoc – vzývání Panny Marie – zázračné uzdravení – mariánská úcta se ve všech těchto případech ukazuje jako nezpochybnitelné. O to překvapivější je další vylíčení zázračného vyléčení zchromlé nohy; kromě děkovné desky ve Staré Boleslavi o něm Dlouhoveský píše i v předmluvě ke své knize *Medicus honoratus*: „Já [...] nejprv dobrodince svého poznávám, a toho po oučinnivé pomoci tak nazývám a oznamuji; zřejmě přede všemi mluvě, že mne žádný jiný, na nohu mou skůro uschlou a zvadlou, i více než na poly mrtvou, a od zemských lékařův zanechanou, neuzdravil, jedině svatý František Xaverius. [...] Byv já tak zbaven prostředkův a pomoci lidské, s důvěrností nemalou k svatému Xaveriusovi sem se utekl, a u jeho

---

<sup>404</sup> J. S. Ch. MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice*, s. 22n.

<sup>405</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 65.

<sup>406</sup> Ibidem, s. A11r n.

oltáře v Starém Městě, v kostele dotčených páterův [jezuitů], deset mši svatých sem sloužil...“<sup>407</sup>

Jedná se nepochybně o totéž zázračné uzdravení, neboť Dlouhoveský dále uvádí, že se stalo krátce po jeho vysvěcení na kněze r. 1660. O pravdivosti svých slov ujišťuje čtenáře slovy: „Čemuž že tak a nejináče jest, na svědomí své беру, ano na duši přijímám. Svědkové toho ještě mnozí jsou na živě: kteří buďto že se mnou se učili, aneb mně v školách známi byli, an mne začasté pro na nohu napadání, a kulhání v posměch brali.“<sup>408</sup> Jak je možné, že své uzdravení připisuje Dlouhoveský r. 1662 Panně Marii, zcela bez pochyby o souvislosti se svým slibem a poutí do Staré Boleslavi, a o deset let později je jeho stejně jednoznačným zachráncem sv. František Xaverský, u jehož oltáře odsloužil deset mší? Že byl zároveň o nadpřirozené podstatě svého uzdravení tak pevně přesvědčen, že záznam o něm vtělil do svých knih, věnoval děkovnou tabulku do staroboleslavského kostela a ještě se odvolával na mnohé svědky i své vlastní svědomí?

Stěží lze najít uspokojivou odpověď. Jako částečné vysvětlení se nabízí pouze neobvyklý důraz na vlastní osobu, patrný ve většině knih Dlouhoveského. V tomto případě možná dokonce nabývá vrchu nad náboženským obsahem celé knihy. Sebe prezentaci autora, zázračně uzdraveného, jsou podřízena i některá podstatná fakta. Základní moment, totiž zázračné uzdravení, zůstává nezpochybnitelné (z teologického hlediska je to vždy Bůh, který působí zázraky, zde se tedy změnili pouze prostředníci a jiné doprovodné okolnosti). Ukazuje se tak, že ačkoli byla mariánská úcta hlavním pilířem zbožnosti Dlouhoveského, nevylučovala úctu k jiným světcům, a především nebyla vždy pouze záležitostí náboženskou, ale i naplněním modelu Dlouhoveského jako vzorného křesťana (světce?), budovaného v jeho knihách.

## VI. 5. Svědek zázraků

Nicméně uzdraveními, jež na sobě Dlouhoveský pocítil, nekončí zázraky, jichž byl sám svědkem. Ve svých dílech pochopitelně zmiňuje i některé jiné, např. při oslavě Piety svatojakubské se nemůže vyhnout příhodě s chycením zloděje a ve *Zdoro-Slavičkovi* uvádí, že okolo zázračného staroboleslavského obrazu visí mnoho tabulek s poděkováním a že on sám některé zázraky podle hodnověrného svědectví zaznamenal do knihy.<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Medicus honoratus*, s. 83n.

<sup>408</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>409</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 76.

Je příznačné, že Dlouhoveský věnoval takovou pozornost zázrakům; pokud bereme jeho osobu jako modelový příklad mariánského ctitele a ideálního katolíka vůbec, jsou zázračné události tím, co stojí ve středu naší pozornosti. Jsou vždy největší a nejdůležitější částí legend o svatých (až na samotnou smrt světce, mnohdy mučednickou). Z některých textů vyplývá, že Dlouhoveský byl obzvlášť citlivý na jakákoli nadpřirozená znamení a že je zařazoval jako plnohodnotnou součást do svého prožívání světa. Např. ve své předmluvě k Holanovu kancionálu<sup>410</sup> se blíží až k apokalyptickému vidění současné doby, když vypočítává nejružnější znamení značící hněv Boží. Kromě průvodu svatých v královské kapli (tento argument se objevuje především kvůli názvu Holanova zpěvníku) a zemětřesení ve Vlaších jsou to právě události spjaté s mariánskými obrazy: pláč milostného obrazu v Uhrách a Panna Maria Klatovská s Ježíškem dvěma prsty hrozícím.

Ve svých knihách uvádí Dlouhoveský pouze na dvou místech zázraky, jichž byl sám očitým svědkem. Prvním z nich je zázračné otevření schránky s palladiem.<sup>411</sup> V r. 1670 popisuje, jak se kapitula před sedmi lety, v době vpádu Turků na Moravu, rozhodla přenést milostný obraz Panny Marie Staroboleslavské na bezpečnější místo. Schránku s palladiem však nebylo možné otevřít ani po zavolání řemeslníka; když se to nepodařilo ani napotřetí, odešel Dlouhoveský spolu s děkanem Martinem Kemlichem a ještě jedním pomocníkem do sakristie: „V tom ejhle, předivný hlas a zvůčení varhanův jako muziku nejlíbější sme uslyšeli, nevědouce, co se to děje, z kaple sme do kostela běželi, a hle, třinácte lamp, které po sobě zavěšené uprostřed před tím dnem zhašené byly, již rozžaté a rozsvícené všecky sme viděli, načež i srdce naše studené velmi se jest zapálilo a osvítilo, odtud litanie hnedky sami tři sme zpívali: když pak na onen verš aneb titul *Auxilium christianorum*, *Pomocnice křesťanův*, sme přišli, tu hnedky dva zámky po sobě, jeden veliký na pantu visící a druhý v vnitřním srubu pevný a tuhý, oba samy pustily, od sebe řmot vydaly a se otevřely.“<sup>412</sup> Načež byl obraz s posvátnou bází vyňat a odvezen do Prahy. „Kdežto i na cestě, nevěda žádný ještě, co vezeme, ku podivení našemu obzvláštní tobě [tj. Panně Marii] počestnost a vhlídnost prokazoval.“<sup>413</sup>

<sup>410</sup> V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, s. A<sub>2</sub>v.

<sup>411</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. 12–19.

<sup>412</sup> Ibidem, s. 15n.

<sup>413</sup> Ibidem, s. 17.

Druhý zázrak se odehrál krátce předtím, r. 1662, při příchodu procesí od sv. Jakuba v Praze. Dlouhoveský byl pověřen nešporním kázáním, pro něž si vybral úryvek z textu nedělního evangelia *Beati oculi qui vident quae vos videntis*.<sup>414</sup> „Pachole jedno desíti léty z Menšího Města pražského dokonce slepý samo od sebe rodiče a přátelé své pobídlo, by ho do Staré Boleslavě na pout k Rodičce Boží vedli, že by tam zraku svého nabytí mohlo. Oni tak učinili, a jak s pacholetem do kostela vešli, čím se blíž k obrazu Matičky Boží přibližovali, tím více ono zraku nabývalo a lépe vidělo. Až po vyřčení a vyřknutí *sententiae* *Beati oculi qui vident etc.*, *Blahoslavené oči, kteréž vidí etc.*, v začátku hned kázání, pachole hlasem vzkřiklo: Ach což nětco pěkného vidím, Matičku Boží pěknou zlatou! Tu hřmot veliký a hluk v kostele povstal, pro který kázání začaté opustiti hned jsem musel a z kazatelny dolu sjíti přinucen byl. Toto pak by se v pravdě vynalezlo, v městech pražských na tuhý examen a vytazování vzato a od velebné konsistoře pražské po vyšetření všem *circumstamci* a okolkův stvrzeno jest.“<sup>415</sup>

Zatímco druhý případ představuje tradiční zázračné uzdravení, první zázrak je značně netypický. O to věrohodněji však působí, neboť svou neobvyklostí potvrzuje, že Dlouhoveský při jeho popisu nemohl přejmout klasickou strukturu častých typů zázraků, ale musel se ve svém vypravování omezit pouze na to, co skutečně prožil. Přesto se při jeho popisu projevují některá ustálená schémata. Záhadné zpěvy a světlo v prázdném půlnočním kostele je motiv objevující se už od středověku (a Dlouhoveský jej sám připomenul v pověsti o královské kapli).<sup>416</sup> Zajímavý je rovněž trojí marný pokus o otevření schránky s *palladiem*; je to určitá obměna situace, kdy se milostný obraz třikrát brání přenesení tím, že se vrací na místo svého původního nálezu (*topos* trojího návratu).<sup>417</sup> Ačkoli je tedy tento zázrak netradiční, svým ztvárněním zapadá do ustálených legendických postupů a stává se rovnoprávným mezi všemi zázračnými uzdraveními, zázračnými nálezy atd.

Kdyby se jednalo o skutečnou legendu, byl by Dlouhoveský tím, skrze něhož se zázraky udály. Texty popisující tyto události však rozhodně nemohou být pokládány za podklady pro kanonizaci či oslavu již uznaného svatého (už jen proto, že Dlouhoveský byl sám jejich autorem). Jeho účast na zázračných událostech je spíše rolí pasivního svědka, jenž z větší části pouze přihlíží a vydává svědectví. Od prostého pozorovatele se

---

<sup>414</sup> Lk 10, 23.

<sup>415</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 76–78.

<sup>416</sup> V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, s. A2v.

<sup>417</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 91.



však jeho role přece jen liší. V prvním případě proto, že zmíněný zázrak se odehrál v přítomnosti pouze tří lidí: Dlouhoveského, děkana Kemliche a ještě někoho třetího, jež Dlouhoveský přímo nejmenuje. Narozdíl od zázračného uzdravení si Panna Maria Staroboleslavská vybrala pro své zjevení pouze tři lidi, čímž jim prokázala svou obzvláštní náklonnost. Navíc se to stalo na samém počátku působení Dlouhoveského ve Staré Boleslavi, k níž měl už předtím výjimečný vztah (zázračné uzdravení spojené se zasvěcením v dětství, vyléčení chromé nohy následované slibem pomáhat při poutích). Jako by tím byla znovu potvrzena skutečnost, že je Matkou Boží obzvlášť milován.

V druhém případě nebyl tím, koho Panna Maria vyznamenala svou přízní, on, ale slepé dítě. Protože se zázrak udál během nešporního kázání za přítomnosti poutníků, lze předpokládat mnoho očitých svědků. Ani tady ale Dlouhoveský nezapadá do davu; je zde druhou nejvýznamnější osobou, kazatelem. A ačkoli jej zázračné uzdravení donutilo předčasně kázání ukončit, nepopřelo to důležitost jeho osoby. Naopak, byl to právě on, kdo vyřkl slova „Blahoslavené oči, kteréž vidí.“ A právě po nich se pacholeti vrátil zrak docela. Je tedy opatrně možné hovořit o určité zprostředkující roli, již Dlouhoveský při tomto zázraku sehrál. Nemusí to rozhodně znamenat, že se v tomto případě představuje jako světec, ale zcela jistě není stranou stojícím divákem, spíše osobou, na níž se projevuje obzvláštní obliba Matky Boží Staroboleslavské...

## VI. 6. Příklad ctnostného kněžského života

Z předchozích kapitol vyplývá, že hlavní myšlenkou sebe prezentace Dlouhoveského bylo, že je tím, komu Panna Maria prokazuje svou obzvláštní přízeň, tedy že je v jistém smyslu jejím vyvoleným. Toto vyvolení, v literárních pramenech představované metaforou milostného vztahu, přinášelo v návaznosti na kurtoazní poezii i požadavek milostné služby. Tento svazek byl naplněn kněžstvím a služba znamenala osvědčování všemožných ctností ke kněžství náležejících, zvláště pak těch, jež vedou k rozšiřování úcty k Matce Boží. Duchovní sňatek, tedy kněžské svěcení, dával této službě přesná pravidla: „Poklad skrytý<sup>418</sup> je Maria, jehož je Jan sekretářem.“<sup>419</sup> Kněžské působení Dlouhoveského je dále představováno jako plnění pokynů, jež dává Matka Boží svému služebníku (s tím ovšem, že sekretář není bezvýznamná funkce a je téměř

---

<sup>418</sup> Mt 13, 44.

<sup>419</sup> „Thesaurus absconditus MARIA, cujus IOANNES Secretarius“ (J. S. J. TERMAN: *Favonius et auster vernalis*, s. B1v).

pravou rukou své paní). Vzorné zastávání duchovního úřadu nemělo samozřejmě vždy souvislost s mariánskou úctou, ale patřilo k ní spíše jako nezbytná součást.

Tak je i Dlouhoveský svými současníky oslavován jako neúnavný zpovědník, horlivý kazatel a celebrant, jenž je vždy hotov k biřmování, svěcení kněží, oltářů i kostelů (samozřejmě ze svého titulu pomocného biskupa) a zároveň i k posloužení nemocnému.<sup>420</sup> Ačkoli např. Holan přesně vyčísluje počet svěcení a ve své chvále používá velmi konkrétních údajů, nelze z těchto pochvalných slov vyvozovat příliš rozhodné závěry o výjimečné kněžské horlivosti Dlouhoveského. Jedná se o figury typické pro žánr dedikace, jejímž účelem bylo oslavit dedikanta, a jeho dobré vlastnosti bývaly tudíž pravidelně maximalizovány. Jediné, na co je možno usuzovat, je, že Dlouhoveský své kněžské povinnosti nezanedbával, neboť jinak by se Holan pravděpodobně snažil na ně neupozorňovat a soustředil by se na jeho zásluhy v jiných oblastech.

Kromě obvyklé kněžské služby je u Dlouhoveského zdůrazňována i jeho podpora mariánské zbožnosti, především mezi prostými lidmi. Měla mnoho různých podob: rozdávání obrázků „rozária“, během významných mariánských svátků modlitba růžence v kostele sv. Jiljí spojená s kázáním a katechezí, nadace, aktivní účast na činnosti náboženských bratrstev, organizování poutí a samozřejmě stále nové tisky nábožensky vzdělávací literatury.<sup>421</sup>

Mimo knižní produkci se nejvýznamnější činnost Dlouhoveského váže k poutím. Sám v předmluvě k Holanovu kancionálu vzpomíná, jak r. 1674 vedl více než dvě stě Čechů, Němců a Poláků na jubilejní pout' do Říma a jak chodil s procesím po všech hlavních římských chrámech, přičemž je měl ke zpívání písní, čemuž se všichni velmi obdivovali. Neboť zpěv je to, v čem Čechové vždy velmi vynikali a získali si tím zvláštní oblibu u Boha, Panny Marie a všech svatých; a přestože ji kvůli svému kacířství načas ztratili, nyní ji zase pozvolna nabývají (je zjevné, že se jedná o předmluvu ke kancionálu).<sup>422</sup>

Ještě důležitější je však podíl Dlouhoveského na rozvoji menších místních poutí, typickém znaku barokní zbožnosti. Bylo by snad možné mluvit o typickém znaku mariánské zbožnosti, neboť většina barokních poutních míst byla spojována s milostným obrazem či sochou Panny Marie. Jak již bylo řečeno, učinil Dlouhoveský v

---

<sup>420</sup> V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, s. A5v n.

<sup>421</sup> Ibidem, s. A6r.

<sup>422</sup> Ibidem, s. A2v.

těžké nemoci slib, že bude každoročně pomáhat při staroboleslavské pouti, a to o dvou nejvýznamnějších mariánských svátcích, tedy na den Nanebevzetí a na svátek Narození Panny Marie.<sup>423</sup> Že tak skutečně činil alespoň do r. 1670, svědčí přesné záznamy o počtu zpovídalých se a přijímajících, jež i podle svědectví ostatních kněží uvedl ve *Zdoro-Slavičkovi*.<sup>424</sup> V čem konkrétně jeho pomoc spočívala, Dlouhoveský neupřesnil, ale pravděpodobně se jednalo především o nejpotřebnější úkony kněžské služby, zpovídání poutníků a podávání sv. přijímání.

Kromě této spíše výjimečné služby bylo důležité i jeho organizování poutí, a to z titulu duchovního správce v Německém Brodu: „Vzbudili mne k tomu mé v Kristu nejmilejší Ovčičky duchovní někdejší, Německo-Brodští, kteří se mnou každoročně s procesím na dvanácte míl velkých choditi sobě nestejskali, anobř i jiná města okolní za sebou táhli, že jsou se nám v houfích nemalých připojovali. Jako: Čáslavští, Kutnohorští, Kolinští a nejbližší Brodským Polenští. Jichžto všech duchovním vůdcem jsem býval. A potom do Měst pražských, od jednoho kostela Matky Boží do druhého, zas z jejího prvního (jak dále o něm doložím) do Tejna se dostanou, již o mnoho blíží Matičce mé, ne jednou, než kolikrát do roka tam jsem s věrnými jejími putoval.“<sup>425</sup>

Z pramenů literární povahy se tedy zdá, že mariánská úcta Dlouhoveského ovlivňovala nejen jeho vlastní farníky, ale i široké okolí, a že on sám si patrně velmi dobře uvědomoval význam poutí v šíření úcty k Panně Marii. O tom svědčí i většina jeho knih; jako by rezignoval na vytvoření vrcholného uměleckého díla a snažil se spíše vyjít vstříc prostému lidovému čtenáři, který se poutí účastnil; o jedné ze svých knih dokonce píše: „Vím, že se mnohým bude zdáti špatná a chatrná, ale jestlis mě někdy v Praze kázati slyšel, vzpomeneš na to, co častěji říkávám, že toliko pro sprosté dělám a pracuji na způsob a příklad Spasitele našeho.“<sup>426</sup> Jeho knížky jsou tedy obvykle směsí různých modliteb a pobožností, provázené písněmi jednoduchého obsahu i formy; značnou část z nich tvoří právě poutnické příručky.

## **VI. 7. Duchovní hodnostář – kanovník staroboleslavský**

Veškerá úcta, již Dlouhoveský choval k Panně Marii Staroboleslavské, byla podložena jeho osobními zážitky z dětství a mládí. To, že se Stará Boleslav stala jeho

---

<sup>423</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 65.

<sup>424</sup> Ibidem, s. 67–70.

<sup>425</sup> Ibidem, s. 26n.

<sup>426</sup> Ibidem, s. 24n.

prvním kněžským působištěm, jen korunovalo celou tuto řadu důkazů o tom, že je mariánským vyvoleným (ve spisu *Favonius* je to chápáno jako mystický sňatek, završení jeho dosavadní služby).<sup>427</sup> Ačkoli odešel po třech letech do Německého Brodu a poté až do konce života zastával rozličné úřady v Praze, vracel se do Staré Boleslavi na poutě, v knihách i jiných dokumentech neopomněl u svého jména uvést titul staroboleslavského kanovníka a také témata jeho knih svědčí o tom, jak silně byl s tímto poutním místem spjat.

Ve 2. polovině 17. století nebylo snad v Čechách místa, jež by bylo s mariánskou úctou spojené tak, jako Stará Boleslav. Její význam je dobře znát už z díla Arseniova, konkrétní podobu kultu kodifikovali především Bohuslav Balbín a Jan Tanner svou spoluprací na *Acta sanctorum*.<sup>428</sup> Po r. 1660 se všeobecně rozšířilo pojetí Staré Boleslavi jako duchovního centra celé české země, jak je to patrné i v Balbínově díle *Epitome* (dokončeno r. 1668), a až do konce 17. století její proslulost stále rostla,<sup>429</sup> takže téměř předčila Svatou Horu u Příbrami. Dlouhoveský tedy do Staré Boleslavi přichází na počátku jejího největšího rozkvětu, jenž trvá téměř do konce jeho života. Z r. 1683 také pochází pozoruhodný dokument, jímž se staroboleslavská kapitula zavazuje šířit úctu k Panně Marii a svatému Václavu;<sup>430</sup> mezi ostatními kanovníky je podepsán i Dlouhoveský, ačkoli už v té době byl světícím biskupem pro pražskou diecézi. Tento list mimo jiné dokládá, jaký důraz byl právě ve staroboleslavské kapitule kladen na spjatost mariánského kultu s kultem svatováclavským; ještě zřetelněji se toto spojení jeví z obrazů výklenkových kapliček tzv. Via sancta, dochovaných díky reprodukci v Tannerově knize *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*.

Spojení úcty k Panně Marii a sv. Václavu (případně i jiným zemským patronům) se na této poutní cestě odrazilo mimo jiné i v přidání některých nových prvků do svatováclavské legendy; sv. Václav je zde zobrazen i jako zakladatel pouti do Mariazell, nejvýznamnějšího poutního místa v habsburské monarchii. Dochází tím ke spojení české zbožnosti s mariánskou úctou habsburského rodu; podstatná je také úloha mariánsko-svatováclavského kultu při rekatolizaci Čech (obojí bude v této práci připomenuto později v souvislosti s rozбором literárního díla J. I. Dlouhoveského).

---

<sup>427</sup> J. S. J. TERMAN: *Favonius et auster vernalis*, s. B1v.

<sup>428</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 587.

<sup>429</sup> Ibidem, s. 592.

<sup>430</sup> Státní oblastní archiv Praha východ, Kolegiátní kapitula sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi, karta č. 26, inv. č. 434 III – B1c, závazek kapituly k šíření svatováclavského a mariánského kultu.

Mariánská úcta ve Staré Boleslavi nebyla však pouze jedním z hlavních pilířů barokní zbožnosti v Čechách, ale také předmětem sporů mezi těmi, již se o její šíření nejvíce zasloužili. Velkou zásluhu na oživení staroboleslavských poutí měli jezuité, především díky svým mariánským kongregacím. Tovaryšstvo dokonce od poloviny 17. století převzalo péči o poutníky, za tím účelem založilo u kostela svou rezidenci (1667). Na druhé straně tu byla staroboleslavská kapitula, jež milostný obraz považovala téměř za svůj majetek a při níž stál arcibiskup Harrach. Ten proto podporoval kult Staroboleslavské Panny Marie u jiných řeholních řádů, z nichž nejvýznamnější byli premonstráti a jejich Bratrstvo dobré smrti, výrazně zaměřené právě na Starou Boleslav (toto bratrstvo sehrálo důležitou roli při třetím návratu palladia r. 1650).<sup>431</sup> Jedná se o doklad toho, jak rozdílné následky s sebou neslo rozsáhlé šíření mariánského kultu.

Tento spor zacházel až do takových malicherností, že si kapitula rozhořčeně stěžovala, že rytec Kašpar Dooms zhotovil rytinu podle zázračného obrazu Panny Marie Staroboleslavské, k níž připojil nápis poškozující práva kapituly („protože je velmi dobře známo, že tento svatý zázračný obraz není ani nikdy nebyl výše uvedených ctihodných otců [jezuitů], ale od věků až dosud vždy náležel a skutečně náleží vznešené kapitule staroboleslavské a je jejím jediným a nejcennějším pokladem“).<sup>432</sup>

Prostředí staroboleslavské kapituly, první působiště Dlouhoveského, podstatně formovalo spiritualitu tohoto mladého kněze. Jeho dávná úcta k milostnému obrazu Panny Marie Staroboleslavské, vyrůstající dosud především z osobních zážitků, se dostala do prostředí, v němž měl mariánský kult dlouhou tradici a jeho pěstování bylo nejen výrazem osobní zbožnosti, ale i zbožnosti oficiálního charakteru. Lze proto předpokládat, že i spiritualita Dlouhoveského se pod vlivem kapituly měnila, možná zrovna v této době byly položeny základy spojení mariánské úcty s kultem národních světců, jak se to později projevilo v jeho knihách.

## **VI. 8. Duchovní hodnostář – generální vikář a světící biskup**

Po dvouletém působení v Německém Brodu se Dlouhoveský stal farářem u Panny Marie před Týnem a od té doby až do konce života zůstala jeho sídlem a

---

<sup>431</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 598.

<sup>432</sup> „Quia verō notissimum est, hanc Sacra[m] miraculosam Effigiem nec esse, nec unqua[m] fuisse praefatorum R[everendissim]orum Patrum, sed ā saecul[is] usque huc semper ad Venerabile Capitulum Veteroboleslaviense pertinuisse & defacto pertinere, quae unicus et preciosissimus est Capituli Thesaurus“ (Státní oblastní archiv Praha východ, Kolegiátní kapitula sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi, karton č. 26, inv. č. 434 III – B1c, žaloba kapituly na rytce Kašpara Doomse).

působišťem Praha. Byl přijat mezi kanovníky vyšehradské i do svatovítské kapituly, jejímž proboštem byl r. 1674 zvolen. Z tohoto titulu zasedal také na českém sněmu v první třídě stavu prelátů, což mu umožnilo podílet se na náboženské politice českého království.<sup>433</sup> Kult Jana Nepomuckého, jenž po Panně Marii zabírá významnou část knih Dlouhoveského (srov. kap. IV. 1.), je možné vnímat právě se zřetelem na vliv metropolitní kapituly. Nepomucenská úcta byla v této kapitule velice silná, protože podle tradice byl Jan z Pomuku jejím členem.<sup>434</sup>

V sedmdesátých letech sedmnáctého století se rovněž utváří vazba Dlouhoveského na pražské arcibiskupství. Stává se sufragánem Jana Bedřicha z Valdštejna,<sup>435</sup> generálním vikářem pražské diecéze a r. 1679 světícím biskupem. I v tomto prostředí se setkal s rozvinutým mariánským kultem, v němž byly dosud některé prvky podmíněné rekatolizačním úsilím. Byla to především snaha učinit Pannu Marii královnou Čech, podobně jako tomu bylo v Polsku, Bavorsku a v Rakousku.<sup>436</sup> K tomuto symbolickému aktu sice nikdy oficiálně nedošlo, ale mnoho soudobých spisů oslavuje Matku Boží právě tímto titulem. Na prvním místě jsou to právě knihy Dlouhoveského.

Podpora mariánského kultu měla různé projevy, v případě Jana Bedřicha z Valdštejna to byl i zájem o rozvoj poutních míst. V tom mu byl Dlouhoveský nejlepším spolupracovníkem, a tak z arcibiskupova pověření vysvětil některé nové kostely, např. kapli Navštívení Panny Marie ve Skočicích u Vodňan (slavnost byla spojena s přenesením zázračného obrazu) nebo chrám Neposkvrněného Početí Panny Marie v Klatovech.<sup>437</sup> Konkrétně na rozvoji úcty k milostnému klatovskému obrazu měl Valdštejn velký podíl, neboť r. 1685 vůbec povolil jeho uctívání a o rok později mu daroval stříbrnou lampu a založil nadaci na udržování věčného světla.<sup>438</sup>

V literárních pramenech je sice zdůrazňováno, jak velikou milost Boží a lásku Panny Marie značí to, že Dlouhoveský dosáhnul biskupské hodnosti, nicméně ve srovnání se záznamy o jeho dětství a počátku kněžského působení se jedná o popis věcnější a mnohdy i stručnější. Stává se z něj skutečný historický pramen a ubývá prvku

---

<sup>433</sup> M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, s. 593.

<sup>434</sup> V. VLNAS, *Jan Nepomucký*, s. 81.

<sup>435</sup> K J. B. z Valdštejna srov. např. Jiří M. HAVLÍK, *Spor českého duchovenstva o imunity církve. K politickým aktivitám pražského arcibiskupa Jana Bedřicha z Valdštejna*, in: *Český časopis historický* 107, 2009, s. 769–796.

<sup>436</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 73.

<sup>437</sup> J. S. Ch. MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice*, s. 65.

<sup>438</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách*, s. 62n.

legendárních. Přesto je možné uvažovat o tom, že ani jeho biskupská hodnost nebyla vnímána bez návaznosti na starší tradici. Není totiž vyloučeno, že při utváření obrazu Dlouhoveského – biskupa fungovaly i některé předobrazy, pravděpodobně velice obecné stejně jako může být např. předobraz dobrého kněze. Na jeden z nich upozorňuje jeho česká závěť (není to jediná česká verze a kromě ní existuje i německá) z r. 1696. Její obsah se týká založení domu pro zestárlé kněze v Praze na Slupi a pravidel jeho fungování: „Připadající mně pak na mysl příklad někdy sv. paměti Arnošta I., arcibiskupa Praskýho, který pro chudé a zasloužilé kněstvo v těchto Městech Praských obzvláštní stavení a špital spůsobil, tehdy i tolikéž já z vnuknutí Božího...”<sup>439</sup>

Ve druhé polovině sedmnáctého století dochází k oživení zájmu o Arnošta z Pardubic,<sup>440</sup> což je důsledkem všeobecného hledání postav z české minulosti, jež zemřely v pověsti svatosti (a jsou tudíž vhodné pro legitimizaci historické kontinuity katolické církve v Čechách). Arcibiskupa Arnošta dal do souvislosti s mariánským kultem především Balbín ve své knize *Vita venerabilis Arnesti primi archiepiscopi Pragensis*<sup>441</sup> a není vyloučeno, že Dlouhoveský čerpal své znalosti právě z tohoto spisu. Balbín přisoudil arcibiskupu Arnoštovi spis *Mariale*, navíc uvádí do souvislosti s jeho životem několik známých poutních míst (podobně jako později Dlouhoveský zavádí legendu o putování Jana Nepomuckého do Staré Boleslavi). Arnoštovým dílem byla údajně soška Panny Marie Svatohorské, z jeho rukou měla pocházet i Madona Tuřanská. Balbín zde dále zdůrazňuje význam Staré Boleslavi jako duchovního centra Čech. Ve *Zdoro-Slavičkovi* Dlouhoveského je s Arnoštovým dětstvím spojeno i zázračné obrácení mariánského obrazu ve Vartě.<sup>442</sup>

Pokud tedy hledal Dlouhoveský nějaký vzor pro svou biskupskou službu (i literární prezentaci), byl Arnošt z Pardubic vhodnou osobou především díky své pověsti mariánského ctitele. Spolu s ním je tu ale možné sledovat vliv mnoha dalších literárních schémat i prostředí, v němž Dlouhoveský působil. Jednotlivé prvky jsou nerozlišitelné a také by nebylo vhodné vykládat všechnu jeho činnost jen jako snahu o naplňování ustálených vzorců. Přesto však Dlouhoveský může posloužit jako prototyp díky tomu,

---

<sup>439</sup> Národní archiv Praha, Archiv Pražského arcibiskupství, sign. F 28/3, karton č. 3934, inv. č. 4982, kopie testamentu J. I. Dlouhoveského 30. ledna 1696.

<sup>440</sup> Srov. Ivo KOŘÁN, *Kult mariánských obrazů v předhusitských Čechách a v době Balbínově*, in: *Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách*, edd. Zuzana POKORNÁ – Martin SVATOŠ, Praha 1992, s. 127–129; Jiří MIKULEC, *Pobělohorská rekatolizace v Českých zemích*, Praha, SPN, 1992; Viktor KOTRBA – Alexandr PAUL, *Česká barokní gotika dílo Jana Santiniho-Aichla*, Praha, Academia, 1976.

<sup>441</sup> Bohuslav BALBÍN, *Vita Venerabilis Arnesti*, Praha, Arcibiskupská tiskárna, 1664.

<sup>442</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 86.

že v sobě zahrnuje mnoho podstatných rysů barokní (mariánské) zbožnosti. Jedním, jejž nelze opomenout, jsou nejrůznější fundace a mecenášství vůbec.

## VI. 9. Štědrý mecenáš a horlivý zakladatel

Zakladatelská a podporovatelská činnost Dlouhoveského se pochopitelně nezaměřovala jen na díla vztahující se k mariánskému kultu, ale i na zvětšování slávy Jana Nepomuckého a mnohých jiných světců a především na oslavu samotného Boha. Podrobný soupis kostelů, kaplí, oltářů, monstrancí atd., jež Dlouhoveský fundoval, uvádí ve své dedikaci Holan;<sup>443</sup> nejedná se o seznam úplný (už jen proto, že končí rokem 1693), ale účelem této práce není sestavovat kompletní přehled celé mecenášské činnosti Dlouhoveského. Spíše je jejím účelem poukázat na některá díla jako důležité svědky jeho mariánské zbožnosti.

Dalo by se říci, že ačkoli Dlouhoveský štědře podporoval mnoho zbožných děl, ve svém nejbližším okolí se zaměřoval především na podporu mariánské úcty. Tak založil na svém kraselovském panství mariánskou družinu a během svého působení u sv. Apolináře nechal pro tento kostel odlít zvon jménem Maria.<sup>444</sup> Na pražském Novém Městě přebýval i v posledních dvou desetiletích svého života, a to ve svém domě Na Slupi, jež ve své závěti věnoval na zřízení domova pro staré a nemocné kněze pražské diecéze.<sup>445</sup> Za tímto účelem začal r. 1679 stavět kostel Panny Marie Bolestné, za dva roky jej dokončený vysvětil.<sup>446</sup> Kostel, vlastní dům Dlouhoveského i s knihovnou a vinicí sloužil svému účelu jen několik let, již r. 1705 jej převzali trinitáři.

Podstatný je také vztah Dlouhoveského k poutním místům; kromě vydávání poutnických příruček a organizování poutí se jeho úcta k milostným mariánským obrazům a sochám projevovala opět i mecenášstvím – finanční pomocí. Minoritský kostel sv. Jakuba se zázračnou Pietou, o níž vydal Dlouhoveský v r. 1676 knihu *Duchovní Recipe*, byl r. 1689 těžce poškozen požárem. Na jeho obnovení přispěl Dlouhoveský ihned obnosem 1200 zlatých, jak píše Holan.<sup>447</sup> Vzhledem k charakteru své předmluvy ale neopomíná přidat topos o skromnosti dárce – ať neví levice, co činí pravice; kdyby to minorité nerozhlásili, dobrý skutek by zůstal utajen. I v případě

---

<sup>443</sup> V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, s. A6r.

<sup>444</sup> J. S. Ch. MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice*, s. 37.

<sup>445</sup> Národní archiv Praha, Archiv Pražského arcibiskupství, sign. F 28/3, karton č. 3934, inv. č. 4982, kopie testamentu J. I. Dlouhoveského 30. ledna 1696.

<sup>446</sup> J. S. Ch. MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice*, s. 61.

<sup>447</sup> V. K. HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, s. A5r.



prezentace Dlouhoveského jako mecenáše se tedy literární prameny neobejdou bez některých ustálených schémat o tom, jak má správný dárců vypadat.

V dlouhém seznamu vytvořeném zakladatelským dílem Dlouhoveského nelze opominout ani společenství, reprezentující typický prvek mariánské úcty v baroku, totiž náboženská bratrstva. Přestože jejich patrocinia mohla být nejrozumnější, tři čtvrtiny barokních bratrstev se svým označením a působností vztahovaly právě k Panně Marii (jednalo se nejčastěji o bratrstva růžencová a škapulířová, dále zaujímal výrazné místo kult Bolestné Matky Boží a Neposkvrněného Početí).<sup>448</sup> Vzhledem k četnosti a prestiži bratrstev lze předpokládat, že měla velký vliv na formování laické zbožnosti. Jejich nejčastější zasvěcení ukazuje, jak velkou měrou utvářela vztah všech vrstev obyvatelstva k Matce Boží. Stejně jako v případě Kraselova u Strakonice byly sodality nejčastěji zakládány „shora“, tj. místní vrchností, což obvykle znamenalo, že byla od začátku opatřena určitým finančním obnosem a nezdědkakdy se šlechtická podpora neomezovala pouze na akt založení, s odkazy bratrstvům se setkáváme mimo jiné i v závětech.<sup>449</sup>

Dlouhoveský si byl patrně vědom důležitosti sodalit jako účinného prostředku šíření mariánské úcty. Proto se s nimi setkáváme i na jeho vlastním panství. V Kraselově založil růžencové bratrstvo při kostele sv. Vavřince. Růžencová bratrstva byla, stejně jako mnoho jiných typů sodalit, zaměřena především na přípravu na dobrou smrt. Tu zaručovalo papežské privilegium pod podmínkou, že umírající člen bratrstva obdrží od svého duchovního správce generální absoluci a zemře s posvěcenou svíčkou v ruce; za těchto okolností bylo možno vyhnout se očistci.<sup>450</sup>

Kraselovská mariánská družina byla, soudě dle inventáře dochovaného z doby jejího rušení,<sup>451</sup> poměrně majetná. Při dražbě majetku, konané po zrušení bratrstva v důsledku josefinských reforem, bylo prodáno i patnáct velkých a patnáct malých obrazů vypodobňujících jednotlivá tajemství růžence, kromě oltáře se štafírovanou sochou Matky Boží vlastnilo bratrstvo i sochu Panny Marie s Ježíškem, o níž se udává, že byla nošena na procesích. Je to tedy další doklad o rozmanitých podobách mariánské úcty, pěstované v laickém prostředí. K tomuto účelu bylo v majetku bratrstva i šestero šatů (sametových či taftových; slaměné barvy, popelové, červeně a šedě pruhované,

---

<sup>448</sup> J. MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva*, s. 32–34.

<sup>449</sup> Ibidem, s. 26n.

<sup>450</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>451</sup> Národní archiv Praha, Náboženská bratrstva, sign. XIII/11, karta č. 101, inv. č. 491, Růžencové bratrstvo v Kraselově.

vyšívané zlatem...), do nichž byla procesní socha oblékána. Při dražbě je pak koupili Židé z Němcic, stejně jako většinu dalšího majetku, kromě pamětnice a procesní sochy, jež koupil baron Chanovský, tj. příbuzný Dlouhoveských. Jméno Dlouhoveských – Chanovských se v dokumentech bratrstva vyskytuje průběžně až do jeho zrušení; zdá se tedy, že tento rod dále podporoval mariánskou úctu na svém panství.

Spolu s šaty je v inventáři pod hlavičkou Praetiosen zaznamenáno i velké množství řetízků (Halsketten), a to s mosaznými a pozlacenými křížky. Jejich funkce není nikde objasněna; nabízí se zde možnost vysvětlení na základě jedné ze závěrečných částí *Zdoro-Slavička*,<sup>452</sup> v níž Dlouhoveský popisuje pobožnost přijetí Mariánského jha aneb „pouteček“, jež kromě modliteb a příkladného křesťanského života předepisuje i nošení řetízku jako symbolu poddanství Panně Marii. Je možné, že Dlouhoveský ovlivňoval kraselovské bratrstvo nejen jako jeho zakladatel a vrchnost světská, ale i jako autorita duchovní, právě propagováním určitých specifických forem pobožností.<sup>453</sup>

O škapulířovém bratrstvu ve Volyni, jejíž vrchností byl opět Jan Ignác Dlouhoveský, se dochovaly pouze kusé informace.<sup>454</sup> Náleželo k tamnímu děkanskému kostelu Všem svatých. Inventář majetku bratrstva při jeho rušení (18. března 1786) nebyl dokončen, je však zřejmé, že do něj patřila patrně podobná procesní socha jako v případě bratrstva v Kraselově. Vyplývá to z dobrozdání místního krejčovského cechu (10. srpna 1786) ohledně dvojích šatů pro Pannu Marii, podle všeho značně starých a „velmi zetlelých a chatrných“ (což znamenalo, že fond náboženské matice jejich prodejem, samozřejmě především bývalým členům bratrstva ve Volyni, příliš mnoho peněz nezískal...).

## VI. 10. Ideál mariánského ctitele

Cílem této kapitoly bylo zahrnout do mariánské zbožnosti Dlouhoveského i jeho vlastní život, přesněji to, jak byl prezentován v jeho literárním díle i v dílech jiných autorů. Zároveň je to návrh určitého prototypu ideálního mariánského ctitele a jeho života od narození až do smrti. V tomto případě ovšem chybějí prameny, jež by se

---

<sup>452</sup> J. I. DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, s. 183–198.

<sup>453</sup> K úloze šlechty při rekatolizaci poddaných a formování lidové zbožnosti srov. Jiří MIKULEC, *31. 7. 1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. Čí je země, toho je i náboženství*, Praha 2005, s. 147nn; *Velké dějiny země Koruny české*, s. 302.

<sup>454</sup> Národní archiv Praha, Náboženská bratrstva, sign. XVIII/35, karton č. 103, inv. č. 515, Škapulířové bratrstvo ve Volyni.

obširněji věnovaly úmrtí Dlouhoveského. Tím je zároveň komplikována základní myšlenka této kapitoly, totiž že tato literární konstrukce života je založena na podobných schématech a postupech, jaké jsou využívány v legendách. Neboť vrcholem legendy je vždy světcova smrt a ostatní události mají mnohem menší důležitost. Přesto i na nich lze ukázat pozoruhodné paralely, především opakování některých obrazů společných většině legend, topoi.

V předchozím textu se mnohdy mísila charakteristika ideálního mariánského ctitele s charakteristikou ideálního katolického křesťana, příp. kněze. Nebylo by asi plně funkční tyto polohy násilně oddělovat, neboť jedno podmiňuje druhé, a to především v době pobělohorské. Přece jen je však větší důraz kladen na prvky, jež mají přímý vztah k mariánskému kultu, zbytek je zmíněn spíše pro úplnost.

Pro celou práci je důležitým termínem sebe prezentace. V poslední době lze zaznamenat zvýšený zájem o sebe prezentaci novověké šlechty,<sup>455</sup> podobné otázky z hlediska církevních řádů a duchovenstva vůbec se věnovala jen V. Čapská pro řád servitů.<sup>456</sup> Přitom lze předpokládat přirozený rozdíl mezi šlechtickou a duchovenskou sebe prezentací; ačkoli byly některé hodnoty sdíleny oběma stranami (např. zbožnost), jejich naplnění představovalo u obou rozličnou míru a byly tu samozřejmě i hodnoty specifické. Sebe prezentace řeholního řádu, v tomto případě servitů, je se šlechtickou srovnatelná jen v některých směrech, neboť se zaměřuje hlavně na řád jako kolektivní instituci, zatímco u šlechtické je kladen důraz na jedince.

Z tohoto ohledu se osobnost Dlouhoveského ukazuje jako vhodný příklad pro sebe prezentaci duchovní osoby. Její výhoda spočívá zvláště v množství materiálu shromážděného především v jeho dílech vlastních. V době, kdy nebývalo běžným zvykem ani svá díla podepisovat, je až udivující, jak často mluví Dlouhoveský sám o sobě. Nabízí se několikéré vysvětlení, žádné dostačující: autory většiny děl vydaných v 2. polovině 17. století tiskem byli příslušníci řeholních řádů, často jezuité, u nichž byla silněji zakotvena středověká anonymita autora-řemeslníka než moderní kult autora-

---

<sup>455</sup> Srov. Marie KOLDINSKÁ, *Intelektuál Kryštof Harant a jeho literární dílo jako prostředek sebe prezentace*, in: *Historie – Otázky – Problémy* 1, 2009, s. 69–76; Marie KOLDINSKÁ, *Zrození intelektuála. Specifická hierarchie hodnot jako součást veřejné sebe prezentace vzdělavců šlechtického původu na přelomu středověku a novověku*, in: *Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003*, ed. Antonín KOSTLÁN, Praha 2003, s. 553–570; Marie RYANTOVÁ, *Památníky raného novověku jako prostředek individuální sebe prezentace*, in: *Český časopis historický* 104, 2006, s. 47–80; Rostislav SMÍŠEK, *Sebe prezentace šlechty počátkem novověku*, in: *Jihočeský sborník historický* 75, 2006, s. 303–305.

<sup>456</sup> Veronika ČAPSKÁ, *Představy společenství a strategie sebe prezentace: řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*, Dolní Břežany 2011.

umělce. Kromě toho patřil Dlouhoveský k neplodnějším spisovatelům své doby a i samotný charakter jeho textů (smíšené knížky s dlouhými úvodními částmi, předmluvami aj.) umožňoval časté vstupování autorského subjektu. Nicméně nic z toho plně nevysvětluje fakt, že Dlouhoveský, představující se jako nejpokornější služebník, jehož jedinou touhou je rozmnožit chválu Panny Marie, se podepisuje na několika místech jediné knihy a nabízí všem čtenářům detailní popis mnohých kapitol svého života. Zdá se tedy, že jeho sebe prezentace byla sebe prezentací úmyslnou a patrně i dobře promyšlenou.

## VII. Závěr

Mariánská úcta bývá uváděna jako jeden z nejvýraznějších rysů barokní zbožnosti a důležitý prvek rekatolizačních snah v pobělohorských Čechách. Přesto se jen těžko hledá definice toho, jaké byly její konkrétní podoby, jaký byl její vztah k ostatním složkám barokní zbožnosti a co to vůbec barokní zbožnost je. Na žádnou z těchto otázek nedokáže samozřejmě přesvědčivě odpovědět ani tato práce; snaží se pouze přispět k jejich objasnění podrobnějším rozpracováním příkladu života a díla J. I. Dlouhoveského.

Některé biografické údaje Dlouhoveského mohou naznačit, jak se barokní mariánský ctitel skutečně choval: putoval k zázračným obrazům, přispíval na mariánské oltáře a kostely, byl členem mariánské družiny... O těchto skutečnostech mohou dobře vypovídat i archivní prameny. Prameny literární povahy jsou sice v tomto ohledu méně spolehlivé co do faktografičnosti, nicméně nabízejí mnohem širší spektrum informací: umožňují nahlédnout do myšlenkového světa Dlouhoveského – českého kněze, vzdělance a spisovatele ve 2. polovině 17. století. Ukazují, že barokní představy o pravé zbožnosti byly často formovány pomocí vzorců, topoi, které nabízely již středověké legendy. Pro duchovního byl život světců pochopitelně nejbližším vzorem; z jejich napodobení měl vycházet i jeho život, přičemž *imitatio sancti* znamenalo v konečném důsledku vždy *imitatio Christi*.

Legendy o svatých však sloužily nejen jako vzor pro život konkrétních lidí, ale také jako literární předobraz pro soudobé životopisy. Ve snaze přiblížit se co nejvíce vzoru a naplnit očekávané kategorie (např. puer senex) vznikaly dobové biografie na pomezí reálného životopisu a hagiografického spisu; pro život Dlouhoveského je to především Termanovo dílo *Favonius*.

Jedním z nejdůležitějších atributů středověkého světce byly zázraky s ním spojené a tuto představu neopustilo ani katolické 17. století. Zázračná uzdravení a podobné události byly sice stále vnímány jako nadpřirozené a lidským rozumem nevysvětlitelné, nicméně se stávaly poměrně častou zkušeností náboženského života. Svědčí o tom jejich rozsáhlé soupisy, vedené na poutních místech a někdy otiskované jako součást poutních příruček (např. Dlouhoveského *Svatý Ignáci z Loyoly, Duchovní Recipe 1676*). Barokní člověk tak žil ve světě, jehož byly zázraky pevnou součástí stejně jako jiné události. S tím je spojeno i jakési „zázračné vidění“, tedy

schopnost vnímat i nepatrné události jako projev Boží pomoci, případně přímlyvy svatých.

Proto ani v představě ideálního mariánského ctitele nechybí zázračná uzdravení a podobné projevy Boží milosti, spojené v tomto případě s přímlyvou Panny Marie. Součástí charakteristiky mariánského ctitele nejsou jen jeho vlastní skutky (např. fundace), ale zvláště přízeň Panny Marie, tematizovaná právě v literárních dílech. Dnešní představa o mariánské úctě v 17. století tak není úplná, jak bylo již řečeno, bez zohlednění obou typů pramenů, archivních i literárních. Rozsáhlé dílo Dlouhoveského slouží jako dobrý příklad: jednak tím, že se v něm jeho autor sebereprezentuje jako příkladný mariánský ctitel, jednak i tím, jaká témata volí. Je možné nazvat to implicitní a explicitní formací čtenáře; a právě z konkrétní podoby této formace lze usuzovat na představy o pravé mariánské úctě, z nichž vycházela.

Formativní charakter díla Dlouhoveského je spojen s jeho orientací na lidového čtenáře. Česká díla s mariánskou tematikou vznikala ve 2. polovině 17. století jen výjimečně s úzkým zaměřením na vyšší společenské vrstvy; knihy Dlouhoveského se řadí k naprosté většině soudobé produkce, tedy k drobným modlitebním a písňovým tiskům. Oba tyto okruhy, intelektuální i lidový, jsou však důležité, neboť ukazují na všeobecnou oblibu mariánského kultu, a tedy i na opodstatněnost jeho řazení mezi typické znaky barokní zbožnosti.

Lidová podoba této úcty s sebou přináší i některé specifické znaky: samozřejmě důraz na zázraky a ve zvýšené míře také na jejich hmotné projevy, poutě k zázračným obrazům a vůbec vyhledávání „užitečných“ prvků v mariánské úctě. Stejně jako svatí patronové a ochránci před různými nemocemi a nešťastnými příhodami vůbec byla Panna Maria vzývána v rozličných potřebách. Výhodu navíc představovala univerzalita jejího kultu, tj. že byla považována za pomocnici téměř v jakékoli myslitelné situaci (narozdíl od úžeji vymezeného patrocina svatých), a rovněž její hierarchická nadřazenost ostatním světcům. Přestože tedy kladla barokní katolická církev důraz i na úctu ke svatým, mariánský kult nebyl nikdy zastíněn kultem jiného svatého a dokonce neřídka do pozadí kultu spojené s Kristem.<sup>457</sup>

Skrze českou „pietas Mariana“ tak prosvítají i některé jiné rysy „pietas Bohemica“, a tím mimoděk potvrzují důležité místo mariánské úcty v náboženském myšlení většiny obyvatel pobělohorských Čech. Ani skutečnost, že mariánský kult

---

<sup>457</sup> Srov. studie Š. Běhalové a L. Kafky, kap. III. 2.

tvořil nezastupitelný prvek v náboženství všech zemí procházejících rekatolicizací, nemohla soudobé české literatuře vadit v pojetí Panny Marie jako zemské patronky a ochránkyně, jako světice zvláštním způsobem spjaté s Čechami. Toto spojení se realizovalo pomocí konkrétních kultů na různých poutních místech a bylo posilováno důkazy starobylosti těchto míst (a tedy i důkazy starobylosti mariánské úcty v Čechách).

Toto vlastenecké přivlastnění Panny Marie české zemi bylo často zároveň napojováno na úctu k zemským patronům, případně i k jiným svatým nějakým způsobem s Čechami spojeným (např. zasvěcením kostelů, ostatky). Ve 2. polovině 17. století se Čechy snažily zbavit svého přízviska kacířské země. Úcta k zemským patronům byla jednou z forem legitimizace v očích ostatního katolického světa. Jednak vytvářelo množství českých svatých protiváhu k pojetí Čechů jako kacířů, jednak hrála důležitou roli i starobylost úcty k nim. Proto bylo důležité i spojení zemských patronů s mariánským kultem – mariánská úcta sv. Václava, sv. Ludmily a ostatních svatých zaručovala pravověrnost Čechů už od počátku jejich dějin.

Nejen prostřednictvím literatury se tak vytvářel obraz Čech jako svaté země, tedy země od starodávna posvěcené přítomností svatých, a zvláště Panny Marie, tedy země od starodávna katolické. Pobělohorská rekatolicizace mohla dosáhnout svého cíle skutečně až tehdy, když byl všemi obyvateli přijat tento koncept Čech jako svaté země, jako země mariánské, jako ager benedictionis: „Ale nyní Jaro nastalo, podletí se navrátilo, rozvíjí se lističko pobožnosti k Matičce Boží, rozkvétá svatá náchylnost a přívětivost k Obrazům jejím...”<sup>458</sup>

---

<sup>458</sup> J. I. DLOUHOVSKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, s. 7n.

## Literatura a prameny

### Prameny – archivní fondy

Archiv Pražského hradu, Archiv Metropolitní kapituly, cod. XXXIV.

Národní archiv Praha, Archiv Pražského arcibiskupství I, sign. H 12/9, karton č. 5217, inv. č. 4395; sign. F 28/3, karton č. 3934, inv. č. 4982.

Národní archiv Praha, České gubernium – Náboženská bratrstva, sign. XIII/11, karton č. 101, inv. č. 491, Růžencové bratrstvo v Kraselově; sign. XVIII/35, karton č. 103, inv. č. 515, Škapulířové bratrstvo ve Volyni.

Národní archiv Praha, Wunschwitzova genealogická sbírka, karton č. 8, inv. č. 213; karton č. 14, inv. č. 449; tisk – inv. č. 213.

Státní oblastní archiv Praha východ, Kolegiátní kapitula sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi, karton č. 26, inv. č. 434 III – B1c.

### Prameny – staré tisky

Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Acker der Fruchtbarkeit*, Praha, F. Svoboda, 1676.

Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Adminici a Ponapomenutí*, in: Jeremias DREXEL: *Caelestinus Křesťanský Zodiak*, přel. Václav František CELESTÝN Z BLUMENBERKU, Praha, U. B. Goliáš, 1674, s. A1v–A2v.

Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Ager Benedictionis*, Praha, Arcibiskupská tiskárna, 1670.

Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Annus Marianus*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1691.

Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Censura*, in: Michal Vojtěch KRUIZIUS Z KRAUSENBERKA, *Všechněm Věrným Pobožným a Boha milujícím upřímným Čechům*, Praha, J. Černoch, 1672, s. A4r.

Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Censura*, in: *Martyrologium Aneb Passionál Svaté Římské Církve*, Praha, J. Arnolt, 1676, s. 1r.

Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Divus Thomas de Aquino*, Praha, U. B. Goliáš, 1663.

Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *D.O.M.A. Christus Patiens*, Praha, J. Arnolt, 1671.



- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Doporučení*, in: *Vudce Duchovní a Spasitedlný*, Praha, K. Černochova, 1685, A7r.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Pozdvížení pobožného Lidu Pražského*, Praha, J. Arnolt, 1673.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe Proti Neduhům Těla i Duše*, Praha, J. Černoch, 1676.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Duchovní Recipe proti Morové Ráně*, Praha, J. Arnolt, 1680.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Fons parvus qui crevit. Ein kleiner Bronn, der gewachsen ist*, Praha, J. Laboun, 1690.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Hesperus Septicornis*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1693.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Hodinky k S. Kříži*, Praha, J. Laboun, 1689.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Hrdlička Staro-Boleslavská Boží Matička*, Praha, J. Arnolt, 1673.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Koruna Česká To jest: Pěkné a Nábožné Modlitby K Přednějším Svatých Dědicům*, Praha, J. Černoch, 1673.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Kytka Mariánská z rozličných Chvály Mariánské Liliových Kvítkův svitá*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1669.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Lebens-Baum In der Mitte des Paradeyses*, Praha, J. Laboun, 1691.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Mons Adjutorii, Hora Pomoci*, Praha, J. Arnolt, 1671.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Nebeský slaviček aneb Rozličné velmi pěkné písničky*, 1. polovina 18. století.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Outočiště Českého Království Přemilosrdná Matka a Přechistá Panna Maria*, Praha, J. Arnolt, 1674.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Patnácte Modliteb velmi pěkných Svaté Brigidy*, Praha, J. Černoch, 1675.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Patnácte modliteb velmi pěkných Svaté Brigidy*, Praha, J. Laboun, 1690.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Pět Červených Korálův*, Praha, D. Michálek, 1686.

- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Podivin s Přibislavou*, Praha, J. Arnolt, 1673.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Předmluva*, in: Johann Eusebius NIEREMBERG, *Život a Zázrakové Sv. Izidora*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1673, s. 3–8.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Správa o Obrazu S. Ignácia*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1684.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Strom Života U prostřed Ráje Českého Království*, Praha, J. Laboun, 1690.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Svatý Ignácius z Loyoly*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1673.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Svatých Těl, Ostatkův, Reliquií, Svátosti*, Praha, J. Arnolt, 1673.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Thermae Salutares*, Praha, J. Arnolt, 1674.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Thesaurus absconditus. Verborgener Geistlicher Schatz*, Praha, J. Arnolt, 1680.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Thesaurus Sacer. Geistlicher Kirchen-Schatz*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1673.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Tria verba De Ortu*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1695; <sup>2</sup>1695.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Věvec Nezvadlý*, Praha, J. Arnolt, 1675.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Východ a Západ Slunce Na Hoře Sionské*, in: *Quodlibetica II (Košetický)*, 1680–1699, Královská kanonie premonstrátů na Strahově, Praha, sign. DG II 5, fol. 120r–132v.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zdoro-Slaviček*, Praha, Arcibiskupská tiskárna, 1671.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Zrost Aneb Prospěch Dvanáctiletého v Chrámě Jeruzalemském*, Praha, J. Arnolt, 1672.
- AMBROŽ OD SV. ONDŘEJE, *Krátké sepsání Milosti a Dobrodiní dosáhnutých Skrze pobožnou a svatou Modlitbu Střelní: Ježíši s Mariji Matkou svou, Poroučím ti s Tělem Duši mou*, Praha, J. Černoch, 1672.

- Kašpar ARSENIUS Z RADBUZY, *O Blahoslavené Panně Marii, přečisté Rodičce Syna Božího, a o Divích, kteříž se dějí před jejím obrazem v Staré Boleslavi*, Praha, K. Kargesius, 1613.
- Kašpar ARSENIUS Z RADBUZY, *Pobožná Knížka O Blahoslavené Panně Marii, přečisté Rodičce Syna Božího, a o Divích, kteříž se dějí před jejím Obrazem v Staré Boleslavi*, Praha, P. Sessius, 1629.
- Jan Tomáš Vojtěch BERGHAUER, *Protomartyr poenitentiae ejusque sigilli custos semper fidelis Divus Joannes Nepomucenus I*, Augsburg – Graz, Veith, 1736.
- Jan Tomáš Vojtěch BERGHAUER, *Protomartyr poenitentiae ejusque sigilli custos semper fidelis Divus Joannes Nepomucenus I*, Augsburg – Graz, Veith, 1761.
- Daniel DOLEŽAL, *Vera effigies, Totiž: Pravý Kontrfekt Královny Nebeské*, Praha, U. Goliáš, 1656.
- Václav Karel HOLAN ROVENSKÝ, *Capella Regia Musicalis*, Praha, J. Laboun, 1694.
- Antonín KONIÁŠ, *Citara Nového Zákona*, Hradec Králové, V. J. Tybély, 1727.
- Tomáš NIGRIN, *Ovotce z Růží Nejsvětějšího Arci-Bratrstva Svatého Růžence*, Praha, U. B. Goliáš, 1672.
- Jan Ignác SUMMA, *Ardens unionis vinculum*, Praha, J. Černoch, 1673.
- Matěj Václav ŠTEYER, *Kancionál český*, Praha, J. Černoch, 1683.
- Jan TANNER, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1679.
- Jan TANNER, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1692.
- Jan TANNER, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, Praha, Jezuitská tiskárna, po 1692.
- Jan TANNER, *Heiliger Weeg von Prag nacher Alt-Buntzel*, Praha, J. Černoch, 1680.
- Jan TANNER, *Via Sancta Praga Vetero-Boleslaviam*, Praha, Jezuitská tiskárna, 1690.
- Jiří Samuel Josef TERMAN Z OSTRAVY, *Favonius Et Auster Vernalis*, Praha, J. Černoch, 1679.

### **Prameny – edice**

- Anežka BAĐUROVÁ, *Bibliografie cizojazyčných bohemikálních tisků z let 1501–1800 I*, 2003 (CD).
- Bohuslav BALBÍN, *Rozprava krátká, ale pravdivá*, přel. Milan KOPECKÝ, Praha 1988.
- Vilém BITNAR (ed.), *Zrození barokového básníka*, Praha 1940.

- Jan Josef BOŽAN, *Slaviček rájský*, edd. Jan MALURA – Pavel KOSEK, Brno – Ostrava 1999.
- Fridrich BRIDEL, *Básnické dílo*, ed. Milan KOPECKÝ, Praha 1994.
- Jan Ignác DLOUHOVESKÝ Z DLOUHÉ VSI, *Medicus honoratus, Lékař počestný a pocestný*, in: Alena A. FIDLEROVÁ – Jan ANDRLE a kol. (edd), *Františku nebeský, vyslanče přesmořský. Podoby úcty k sv. Františku Xaverskému v českých textech 17. a 18. století*, Příbram 2010, s. 75–105.
- Hymnorum thesaurus bohemicus. Databáze českých duchovních písní z tištěné kancionálové produkce 16. – 18. století*, [<http://www.clavmon.cz/htb/>], přístup 2011-4-17.
- Josef JUNGSMANN, *Historie literatury české*, Praha 1825.
- Felix KADLINSKÝ, *Zdoroslaviček*, ed. Milan KOPECKÝ, Brno 1971.
- Zdeněk KALISTA (ed.), *České baroko*, Praha 1941.
- Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století*, edd. Zdeněk TOBOLKA – František HORÁK, Praha 1939–1967, [<http://db.knihopis.org>], přístup 2011-4-17.
- Jan Amos KOMENSKÝ, *Píseň písní Šalamounových*, ed. Zdeňka TICHÁ, Praha 1983.
- Jan KOŘÍNEK, *Staré paměti kutnohorské*, edd. Alexandr STICH – Radek LUNGA, Praha 2000.
- Adam Václav MICHNA Z OTRADOVIC, *Básnické dílo*, ed. Mirek ČEJKA, Praha 1999.
- Václav PUMPRLA, *Soupis starých tisků ve fondech SVK v Olomouci I*, sv. 3, Olomouc 1975.
- Zdeňka TICHÁ (ed.), *Růže, kterouž smrt zavřela*, Praha 1970.

### Literatura

- Štěpánka BĚHALOVÁ, *Odras ženy v kramářských tiscích z jindřichohradecké Landfrasovy tiskárny*, in: *Obrazy ženy v kramářské produkci*, edd. Markéta HOLUBOVÁ a kol., Praha 2008, s. 17–36.
- Hana BOČKOVÁ, *Barokní pouť a literatura*, in: *Přednášky a besedy z XXXIX. běhu Letní školy slovanských studií*, ed. Eva RUSINOVÁ, Brno 2006, s. 5–11.
- Hana BOČKOVÁ, *Knihy nábožné a prosté. K nábožensky vzdělávací slovesné tvorbě doby barokní*, Brno 2009.

- Anna CORETH, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, Wien 1959.
- Ernst Robert CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998.
- Veronika ČAPSKÁ, *Představy společenství a strategie sebeprezentace: řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*, Dolní Břežany 2011.
- Dějiny hmotné kultury II*, sv. 1, ed. Josef PETRÁŇ, Praha 1995.
- Marie-Elizabeth DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, in: *Český časopis historický* 95, 1997, s. 585–620.
- Marie-Elizabeth DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, in: *Folia historica bohemica* 22, 2006, s. 143–177.
- Věra FROLCOVÁ, *Rozmluvy Panny Marie v českých legendických písních*, in: *Obrazy ženy v kramářské produkci*, edd. Markéta HOLUBOVÁ a kol., Praha 2008, s. 189–203.
- Markéta HOLUBOVÁ, *Svatohorské poutě*, in: *Cesty a cestování v životě společnosti. Sborník příspěvků z konference konané 6. – 8. září 1994 v Ústí nad Labem. Acta universitatis Purkynianae, Philosophica et historica, studia historica II, 1995*, edd. Lenka BOBKOVÁ – Michaela NEUDERTOVÁ, Ústí n. L. 1997, s. 315–322.
- Markéta HOLUBOVÁ, *Textové a obrazové zaznamenání svatohorských zázraků ve světle barokní doby*, in: *Podbrdsko VIII*, 2001, s. 68–75.
- Luboš KAFKA, „*Líbezně nás volá, Matička Cellenská*,“ *zobrazení Panny Marie v kramářských tiscích*, in: *Obrazy ženy v kramářské produkci*, edd. Markéta HOLUBOVÁ a kol., Praha 2008, s. 149–168.
- Zdeněk KALISTA, *České baroko*, Praha 1941.
- Zdeněk KALISTA, *Česká barokní pouť. K religiozitě českého lidu v době barokní*, Žďár n. S. 2001.
- Ivo KOŘÁN, *Kult mariánských obrazů v předhusitských Čechách a v době Balbínově*, in: *Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách*, edd. Zuzana POKORNÁ – Martin SVATOŠ, Praha 1992, s. 127–129.
- Jan KOUBA, *Kancionál* in: *Slovník české hudební kultury*, edd. Jiří FUKAČ – Jiří VYSLOUŽIL, Praha 1997, s. 416–421.
- Pavel KRÁL, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a v první půli 17. století*, in: *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, edd. Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC, Praha 2007, s. 7–22.

- Kamil KROFTA, *O Balbínovi dějepisci*, Praha 1938.
- Jiří KROUPA – Martin SVATOŠ – Michal ŠRONĚK (edd.), *Legenda, její funkce a zobrazení*, Praha 1992.
- Jan KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady aneb Od Hortulu animae k Štěpné zahradě Martina z Kochemu. Utváření modlitební knihy barokního typu*, Acta universitatis Purkynianae 69, Ústí n. L., 2001.
- Jan LINKA, *Jan Hynek Dlouhoveský: „Svatý Vít mučedlník“ (edice modlitby z r. 1673)*, in: Souvislosti IX, 1998/1, s. 32–37.
- Jan MALURA, „Kancionál“ in *Lexikon české literatury 4*, ed. Luboš MERHAUT a kol., Praha 2008, s. 1899–1916.
- Jan MALURA, *Mariánské písně z kancionálu Jana Josefa Božana*, in: Alternativa 4, 1998, s. 336–337.
- Jan MALURA, *Slaviček rájský Jana Josefa Božana a česká duchovní píseň vrcholného baroka*, in: Jan Josef BOŽAN, *Slaviček rájský*, edd. Jan MALURA – Pavel KOSEK, Brno – Ostrava 1999, s. 5–43.
- Jan MALURA, *Hora Olivetská Matěje Tannera a kultura poutních míst v baroku*, in: Matěj TANNER, *Hora Olivetská*, edd. Jan MALURA – Pavel KOSEK, Brno – Ostrava 2001, s. 5–34.
- Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18 století*, Brno 2009.
- Josefa S. Charitas MAREŠOVÁ, *Přírodní motivy v lyrice se zvláštním zřetelem k poesii Jana Ignáce Dlouhoveského z Dlouhé Vsi* (dizertační práce), Praha, FF UK, 1946.
- Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.
- Jiří MIKULEC, *Kult sv. Václava a barokní náboženská bratrstva v Čechách*, in: *Svatý Václav*, ed. Petr KUBÍN, Praha 2010, s. 363–376.
- Jiří MIKULEC, *31. 7. 1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. Čí je země, toho je i náboženství*, Praha 2005.
- Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004.
- Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí n. L. 2006.
- Antonín PODLAHA, *Dlouhoveský z Dlouhé vsi*, in: Antonín PODLAHA, *Český slovník bohovědný III*, Praha 1926, s. 534.

- Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecése pražské I. Doba arcibiskupa Jana Josefa hraběte Breunera*, Praha 1917.
- Antonín PODLAHA, *Series praepositorum, decanorum, archidiaconorum aliorumque praelatorum et canonicorum s. metropolitanae ecclesiae Pragensis a primordiis usque ad praesentia tempora*, Praha 1912, s. 212–217.
- Antonín REJZEK, *Pater Bohuslav Balbín TJ, jeho život a práce*, Praha 1908.
- Martin RÖSSLER, *Gesangbuch (Kantional)*, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* 3, ed. Friedrich BLUME, Kassel – Basel – London – New York – Prag 1995, s. 1289–1323.
- Jan ROYT, *Kult a ikonografie sv. Václava v 17. a 18. století*, in: *Svatý Václav v umění 17. a 18. století*, ed. Jan ROYT, Praha 1994, s. 8–18.
- Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách. 17. a 18. století*, Praha<sup>2</sup>2011.
- Jan ROYT, *Poutě a poutní místa v Čechách*, in: *Cesty a cestování v životě společnosti. Sborník příspěvků z konference konané 6. – 8. září 1994 v Ústí nad Labem. Acta universitatis Purkynianae, Philosophica et historica, studia historica II, 1995*, edd. Lenka BOBKOVÁ – Michaela NEUDERTOVÁ, Ústí n. L. 1997, s. 309–314.
- Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě*, díl IV. N – Ř, edd. Josef HEJNIC – Jan MARTÍNEK, Praha 1973, s. 135–136.
- Tomáš SLAVICKÝ, *Kramářský tisk jako hymnografický pramen – několik poznámek k repertoáru mariánských poutních písní 19. století*, in: *Obrazy ženy v kramářské produkci*, edd. Markéta HOLUBOVÁ a kol., Praha 2008, s. 169–188.
- Kateřina SMYČKOVÁ, *Ke kompozici kancionálového cyklu Ornythologia Mariana (bakalářská práce)*, Praha, FF UK, 2010.
- Martin SVATOŠ, *Svatý Václav v literatuře 17. a 18. století*, in: *Svatý Václav v umění 17. a 18. století*, ed. Jan ROYT, Praha 1994, s. 22–29.
- Svět je podvodný verbíř aneb Výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, ed. Miloš SLÁDEK, Praha, 2005.
- Antonín ŠKARKA, *Fridrich Bridel nový a neznámý*, in: *Acta universitatis Carolinae philologica, monographia XIX*, Praha 1969.
- Antonín ŠKARKA, *Kapitoly z české hymnologie*, in: Antonín ŠKARKA, *Půl tisíciletí českého písennictví*, Praha 1986, s. 190–302.
- Marie ŠKARPOVÁ, *Jan Ignác Dlouhoveský*, rkp.

- Marie ŠKARPOVÁ, *Kancionál český M. V. Šteyera – návrh českého hymnografického kánonu* (dizertační práce), Brno, FF MU, 2006.
- Josef VAŠICA, *České literární baroko*, Brno 1995.
- Velké dějiny zemí Koruny české, sv. VIII.*, edd. Ivana ČORNEJOVÁ a kol., Praha – Litomyšl, 2008.
- Josef VINTR, *Zásady transkripce českých textů z barokní doby*, in: *Listy filologické* 121, 1998, s. 341–346.
- Vít VLNAS, *Jan Nepomucký. Česká legenda*, Praha 1993.
- Wallfahrten in der europäischen Kultur. Tagungsband Příbram, 26. – 29. Mai 2004. Europäische Wallfahrtsstudien 1*, edd. Daniel DOLEŽAL – Hartmut KÜHNE, Frankfurt am Main 2006.